الحقيقة والوهم

في الحركة الإسلامية المعاصرة



فؤاد زكريا

الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة

تأليف
فؤاد زكريا



الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة

فؤاد زكريا

الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي سي آي سي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره،
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري.

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ١٦٠٧ ٢

المحتويات

تقديم

المسلم المعاصر والبحث عن اليقين

عندما قامت الثورة الإسلامية في إيران، ونجحت في القضاء على نظام من أعتى الأنظمة الاستبدادية التي عرفتها البشرية، وأقامت حكمًا إسلاميًّا كاملًا في بلد يملك جميع مقومات النهوض والتقدم؛ من طاقة بشرية ضخمة واعية، وموارد طبيعية وفيرة على رأسها التدفق الغزير للبترول، وحضارة مجيدة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ. حينئذ كان تقويمي للثورة الوليدة هو أنها اختبار حاسم لجميع الحركات الإسلامية المعاصرة؛ فإذا نجحت في إقامة مجتمع العدل والحرية والتقدم، كان معنى ذلك أن هذه الحركات ستكتسب قوة دفع هائلة يصعب إيقافها في أي بلد من بلدان العالم الإسلامي الذي يشكو من التخلف ويرزح تحت أعباء أنظمة قمعية ويتعطش إلى البديل. أما إذا أخفقت، فإن إخفاقها سيعني إسكاتًا طويل الأمد لتلك الأصوات المنادية بالحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة، فالاختبار الحاسم كان هناك، في تلك الثورة التي أمسكت بزمام بلد إسلامي عظيم الأهمية، له ماضٍ عريق ومستقبل حافل بالإمكانات المشجعة.

ومع ذلك فإن مظاهر الإخفاق التي توالت على هذه الثورة الإسلامية عامًا بعد عام، لم يتردد صداها على الإطلاق لدى المنادين بالحكومة الإسلامية في بقية أقطار العالم العربي والإسلامي، فلم يتأثر هؤلاء بما انتهت إليه الثورة الإسلامية من إحكام قبضة رجال الدين على الدولة، وإنما ظلوا يردِّدون زعمهم القائل إن الحكم الإسلامي لا يعني تسليم زمام الأمر لرجال الدين. ولم يُبْدِ هؤلاء الدعاة أي استنكار لقيام حكومة الملالي بتصفية أحزاب

المعارضة واحدًا بعد الآخر، حتى لا يبقى في الساحة السياسية آخر الأمر غير رجال الدين، أو لتلك المحاكمات الصورية المتعجلة التي كان «خلخالي» يصدر فيها أحكام الإعدام بنفس السرعة التي يقرأ بها مدرس الفصل نتيجة الامتحان على تلاميذه، أو لفرض مناهج متزمتة على التعليم الجامعي والتعليم العام، أو لروح الكآبة والعبوس التي سادت حياة الناس اليومية وارتسمت حتى على تعبيرات وجوههم.

ولم تمضِ إلا سنوات قلائل حتى طُبقت تجرِبة أخرى، في ظروف مختلفة كل الاختلاف، على أقرب بلد عربي إلى مصر، وهو السودان الشقيق، وكان التطبيق هذه المرة بقرار من حاكم فرد ظل يتقلب بين الأنظمة والاتجاهات المختلفة؛ إذ كان في بداية حكمه محسوبًا على اليسار مستقطبًا للقوى التقدمية، وأصبح في نهايته مستندًا إلى أشد القوى رجعية وجهالة. وهلل دعاة تطبيق الشريعة لتجرِبة النميري، على الرغم من مظاهر الظلم الصارخة التي ظهرت للعيان في كل تصرف من تصرفات هذا الطاغية، وطالبوا معارضيهم بأن يمنحوا الرجل فرصة، وتجاهلوا المجاعة وأحكام الإعدام والاستنزاف الدائم لثروة البلاد وسرقات الحكام المفضوحة لأموال شعب بأسره، ووضعوا هذا كله في كفة، والتطبيق الشكلي لحدود السرقة والخمر والزنا في كفة أخرى، فرجحت الكفة الثانية لديهم على المظالم الفادحة التي كانت تُثقِل الكفة الأولى!

كانت هاتان آخر محاولتين لتطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن سلسلة أطول من المحاولات الأسبق عهدًا، كان على رأسها محاولة السعودية، ثم باكستان، فضلًا عن المحاولات الجزئية في إندونيسيا وليبيا وغيرهما. وفي جميع هذه المحاولات كانت النتائج واحدة: أنظمة للحكم تبعد كل البُعد عن الحرية والعدالة والمساواة وجميع القيم التي سعت إلى إقرارها كافة الأديان ودعا إليها الفلاسفة والمصلحون منذ أقدم العصور. ومع ذلك فإن دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية في بلادنا لم يُعيروا أي اهتمام لذلك الإخفاق الصارخ الذي انتهت إليه تلك التجارب السابقة، بل إن أصواتهم ازدادت ارتفاعًا في نفس الوقت الذي كانت فيه تجرِبة تطبيق الشريعة في السودان — جارتنا الأبدية، وشريكتنا في شريان واحد للحياة — قد تحولت إلى فضيحة عالمية مدوية.

فعلامَ يدل هذا التجاهل التام للواقع، وللتاريخ القريب، وللأمثلة والنماذج الملموسة؟ وكيف يرضى أي مجتمع أن يُسلم مقاليد أموره لجماعات تغمض عينيها عن التجارب المحيطة بها، ولا تحاول أن تتعلم من الدروس الماثلة أمامها، أو أن تراجع خطواتها وتعيد النظر في أهدافها في ضوء الواقع الملموس؟

إن الرد الجاهز الذي يردُّ به أنصار هذه الجماعات على كل من ينبههم إلى إخفاق هذه التجرِبة في تطبيق الشريعة أو تلك، هو أن هذا ليس هو «الإسلام»، وأن خطأ النميري أو ضياء الحق، مثلًا، هو خطأ أشخاص، وليس خطأ الإسلام في ذاته. ولكن هذا الرد حق أُريدَ به باطل؛ فمن المؤكد أن أية تجرِبة لتطبيق الشريعة الإسلامية يمكن أن تنحرف عن جوهر الشريعة ذاتها، بحيث لا يصح تحميل الشريعة أوزار التطبيق الباطل، هذه حقيقة لا يصح أن يجادل فيها أحد.

ولكن الرد، بالرغم من ذلك، ينطوي على مغالطات فادحة؛ ذلك لأن أية تجرِبة أخرى، تُطبَّق في المجتمع المصري مثلًا، ستكون بدورها مجرد «تطبيق آخر»، فهل نحن واثقون من أن هذا التطبيق الجديد سيكون هو وحده القادر على تجنب كافة الأخطاء السابقة، وسيكون هو وحده المعبر عن «جوهر الإسلام»؟ ما هو الضمان، ومن أين أتى هذا اليقين، ومن أدرانا أن هذا التطبيق الجديد لن يكون صورة مكررة لأخطاء التطبيق السعودي أو جرائم النميري أو ضياء الحق؟ هل بذلت جماعاتنا الإسلامية الداعية إلى تطبيق الشريعة أي جهد لكي تضمن، على نحو قاطع، تطبيقًا يخلو من هذه العيوب؟ وإذا قيل لنا، بعبارات إنشائية مطاطة، إن هؤلاء قد انحرفوا عن «جوهر الإسلام»، فهل نسينا أن كلًّا منهم كان — ولا يزال — يؤكد أن تجربته هي التعبير الحقيقي عن جوهر الإسلام، ويجد بين رجال الدين والمثقفين ورجال الإعلام في بلده من يقدم «أقوى الحجج» التي تثبت صحة هذا التأكيد؟ فما الذي يضمن لنا ألا يتكرر ذلك في تجربتنا نحن؟ وعلى أي أساس نأمل في أن نكون نحن، من دون الباقين جميعًا، القادرين على تجنب انحرافات التطبيق وتحقيق «جوهر الإسلام»؟

الواقع أن التجاهل التام للتاريخ، وإغماض العين عن الدروس التي يقدمها الواقع الفعلي، لا يُمَيِّز موقف الحركات الإسلامية من التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة فحسب، بل إنه هو السمة البارزة التي تميز موقفها من كافة التجارب السابقة، على مر التاريخ الإسلامي. فهذه الحركات الإسلامية ترسم لنا صورة للتاريخ الإسلامي مستمدة من النصوص الدينية فحسب، فإذا تحدثتْ، مثلًا، عن موقف الإسلام من العدالة الاجتماعية، جاء حديثها مليئًا بالآيات والأحاديث النبوية التي تدعو إلى تلك العدالة، أو التي تقبل التفسير في هذا الاتجاه. وهي تقف عند هذا الحد، وتتصور أنها قد أثبتت بذلك قضيتها الرئيسية، وهي أن الإسلام يدعو إلى العدالة الاجتماعية، وأن هذه العدالة الاجتماعية تتحقق في الإسلام خيرًا مما تتحقق في أي نظام آخر. ولكن، هل تُعد الإشارة إلى النصوص وحدها كافية

لإثبات هذه القضية؟ لنضرب مثلًا مألوفًا لنا جميعًا: إن الغالبية الساحقة من دساتير بلاد العالم الثالث تمتلئ بنصوص رائعة عن تحقيق العدالة والمساواة وضمان الحريات واحترام حقوق الإنسان ... إلخ. ولكن هل يكفي أن نتناول النصوص الدستورية، في بلد بأمريكا اللاتينية تعبث بمصيرها دكتاتورية عسكرية دموية، فنقول إن العدل والحرية مُستَتِبَّانِ في هذا البلد لأن المادة كذا من دستوره تنص على إقرار العدالة الاجتماعية والاقتصادية وإقرار الحريات الأساسية؟ أليس من الواضح أن الرجوع إلى النصوص وحدها لا يسمح على الإطلاق بالحكم على أوضاع مجتمع ما، أو حضارة ما؟

إن هذا المثل البسيط يكفي للكشف عن الخطأ الأساسي الذي يقع فيه معظم دعاة تطبيق الشريعة، وأنصار الحكم الإسلامي بوجه عام، حين يجعلون من النصوص وحدها أساسًا للحكم على موقفهم، الذي يزعمون أنه موقف الإسلام، من مشكلات الإنسان الرئيسية، ويتجاهلون ما حدث بالفعل في التاريخ؛ فطوال الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامي، كان الحكام يملكون نصوصًا قرآنية وأحاديث نبوية يمكن أن تُستخلص منها مبادئ رفيعة وقِيَم سامية، ولكن هذا لم يمنع معظمهم من أن يحكموا حكمًا مطلقًا، فيعبثون بأرواح المسلمين ويتلاعبون بأموالهم ويصادرون حرياتهم. وهكذا فإن النصوص لا تغني عن الرجوع إلى ما حدث بالفعل في التاريخ، ولا شك أن الصورة سوف تختلف اختلافًا شاسعًا لو تأملنا كيف تُرجمت هذه النصوص السامية، طوال التاريخ الإسلامي، على أرض الواقع.

سيقولون، مرة أخرى، إن هذا سوء تطبيق لا يمس «الجوهر»، ولكن إذا كان «الجوهر» قد ظل غير متحقق طوال معظم فترات التاريخ، ألا يدعونا هذا إلى الشك العميق في إمكان تحققه في عصرنا الحاضر؟ بل، ألا يدعونا ذلك إلى الشك في قدرة هذا «الجوهر» على التأثير في المسلمين بوجه عام، ما دام الطابع الغالب على سلوكهم، طوال التاريخ، هو الابتعاد والانحراف عنه؟

ومجمل القول أن دعاة تطبيق الشريعة يرتكبون خطأ فادحًا حين يركزون جهودهم على الإسلام كما ورد في الكتاب والسنة، ويتجاهلون الإسلام كما تجسد في التاريخ؛ أعني حين يكتفون بالإسلام كنصوص، ويُغفِلون الإسلام كواقع. ويزداد هذا الخطأ فداحة إذا أدركنا أن محور دعوتهم هو مشكلات ذات طابع «عملي»، لا يكفي فيه الرجوع إلى النصوص، وإنما ينبغي أن يكمله على الدوام الاسترشاد بتجرِبة الواقع؛ فنحن في هذه الحالة لسنا إزاء مشكلة فلسفية أو كلامية نظرية، بل إزاء مشكلة تنتمي إلى صميم الحياة العملية للإنسان؛

ومن ثم كان تجاهل ما حدث طوال التاريخ الماضي، وفي المحاولات المعاصرة للوصول إلى حكم إسلامي، خطأ لا يُغتفَر.

إن دعاة تطبيق الشريعة يرددون عبارات ذات تأثير عاطفي هائل على الجماهير؛ ونتيجة لهذا التأثير العاطفي تمر هذه العبارات دون أن يتوقف أحد لمناقشتها، وتتناقلها الألسن محتفظة بمحتواها الهلامي، حتى تشيع بين الناس وكأنها حقائق نهائية ثابتة، مع أنها في ضوء التحليل العقلي عبارات مليئة بالغموض والخلط.

وسأكتفي من هذه العبارات باثنتين: الحكم الإلهي في مقابل الحكم البشري، وصلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان.

أما عن العبارة الأولى، فإني أعترف بأنني عاجز عن فهم تعبير «الحكم الإلهي» أو «الاحتكام في كل شيء إلى شرع الله أو الحاكمية، وما شابه ذلك من التعبيرات. وأعتقد أن القارئ سيجد بين صفحات هذا الكتاب ما يثبت أن الحكم عملية بشرية أولًا وأخيرًا، وأن الرجوع إلى نصوص إلهية لا يحول دون تدخل العنصر البشري في اختيار النصوص الملائمة وتفسيرها بالطريقة التي ترضي مصالح الحكم، على نحو ما كان يحدث طوال معظم فترات التاريخ الماضي والحاضر، ففي عصر النبوات وحده كان يجوز الكلام عن حكم إلهي، أما طوال التاريخ اللاحق الذي انتهى فيه ظهور الرسل والأنبياء، فإن مهمة الحكم أصبحت بشرية وستظل بشرية حتى لو كانت الأحكام التي يُرجَع إليها إلهية. ولنعد مرة أخرى إلى مثال الدستور: فأسمى المبادئ الدستورية لا تحول دون قيام حاكم طاغية باضطهاد رعيته ونشر الرعب والظلم بينهم، وبالمثل فإن أرفع التشريعات السماوية لا تمنع، ولم تمنع طوال التاريخ، من وجود حكام مستبدين يتلاعبون بها كما يشاءون، ويفسرونها على هواهم. والدرس البسيط الذي يُستخلص من هذا هو أن تطبيق أحكام الشريعة ليس في ذاته ضمانًا لأي حكم أفضل من تلك الأنظمة التي ظلت تستبد بنا طوال التاريخ، وإنما المهم والأساسي والجوهري هو «الضمانات» التي تحول بين الحاكم وبين الانحراف. ومفهوم «الضمانات» هذا بشري بحت، تطور على مدى التاريخ، وخضع لأسلوب المحاولة والخطأ، واستطاعت البشرية أن تنميه وتزيده إحكامًا بعد تجارب طويلة مريرة أخفق الكثير منها ونجح القليل نجاحًا نسبيًّا، ولكن الناس ما زالوا يتعلمون، ويستفيدون من كل تجرِبة.

المهم في الأمر أنني أجد تعبير «الحكم الإلهي» تعبيرًا متناقضًا؛ لأن البشر هم دائمًا الذين يحكمون، وهم الذين يحولون أية شريعة إلهية إلى تجرِبة بشرية، تصيب أو تخطئ،

من خلال ممارستهم للحكم، تمامًا كما يطبق الحاكم — في الغالبية الساحقة من الحالات — أحكام الدستور ويفسرها على النحو الذي يخدم أغراضه ومصالحه، بحيث لا تتحول هذه الأحكام من كلمات مسطورة على الورق إلى واقع فعلي متجسد إلا على يديه.

أما العبارة الثانية التي يختلط معناها في الأذهان، فهي صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان، فأنا أشك كثيرًا في أن يكون هناك نص ديني مباشر يحمل المعنى الذي تُفهم به هذه العبارة لدى القائلين بها، وأعتقد أن التفكير في هذه العبارة بشيء من التعمق يكشف فيها عن تناقضين أساسيين:

الأول: يرجع إلى أن الإنسان كائن متغير؛ ومن ثم ينبغي أن تكون الأحكام التي تنظم حياته متغيرة. والحق أن تغير الإنسان حقيقة أساسية لا يستطيع إنسان يحترم عقله وعلمه أن ينكرها، وحقيقة التغير هذه تحتم أن تكون القواعد التي يخضع لها متغيرة بدورها، فالعقل البسيط، والمباشر، يأبى أن يكون هناك، في المجال البشري، ما يصلح لكل زمان ومكان، ما دام الإنسان ذاته قد طرأت عليه تغيرات أساسية في الزمان، منذ العصر الحجري حتى عصر التواريخ، كما طرأت عليه تغيرات جوهرية في المكان، ما بين بيئة الجزر الاستوائية البدائية وبيئة المدن الصناعية الشديدة التعقيد.

إن العقل الذي توصل بعلمه وبمشاهداته وخبراته إلى أن الإنسان كائن جوهره التغير، ليس من صنع الشيطان، وعلى القائلين بفكرة الصلاحية لكل زمان ومكان، بمعناها الساذج المباشر، أن يعترفوا بحقيقة أخرى تتناقض مع قضيتهم هذه تناقضًا صارخًا، وهي أن العقل الذي خلقه الله للبشر، والعلم الذي حضهم عليه ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذي كشف عن حقيقة التغير الأساسية التي لا تفلت منها أية ظاهرة بشرية.

أما التناقض الثاني: الذي يتصل بالأول اتصالاً وثيقًا، فهو أن التفسير المباشر لعبارتهم هذه، وهو التفسير الأكثر تداولًا بينهم، يعني الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي، فالمعنى المباشر لعبارتهم هذه هو أن الله قد وضع للناس، في وقت ما، سننًا ينبغي عليهم أن يسيروا وفقًا لها إلى أبد الدهر، وأقصى ما يمكنهم أن يتصرفوا فيه هو أن يجددوا في تفسير هذا النص أو تأويل ذاك، ولكن الخطوط العامة لمسار البشرية اللاحق كله مرسومة ومحددة.

والتناقض هنا يكمن في أن أصحاب هذا الفهم يؤكدون، في الوقت ذاته، أن الله قد استخلف الإنسان في الأرض، وكرمه على العالمين، فهل يتمشى هذا التكريم والاستخلاف

مع تحديد المسار البشري مقدمًا، ووضع قواعد يتعين على الإنسان ألا يخرج عنها مهما تغير وتطور؟ هل يمكن أن يلجأ الأب الحريص على رعاية أبنائه وسلامة نموهم العقلي والنفسي، إلى وضع قواعد ثابتة وأوامر محددة لا يحيدون عنها طوال حياتهم؟ أليس مما يتمشى مع حرصه عليهم، أن يترك لهم هامشًا واسعًا من حرية التصرف، والخروج عن القواعد الصارمة، بل وممارسة الخطأ ذاته في بعض الأحيان، كيما يتعلموا منه دروسًا تفيدهم في مستقبل أيامهم؟

إن قضية «الصلاحية لكل زمان ومكان» تحتاج إلى إعادة تفسير شاملة، في ضوء تلك الحقيقة التي أصبحت الآن من بديهيات العقل والعلم: وهي أنه، في الميدان البشري، لا شيء ثابت أو نهائي. ولقد اعترف الكثيرون بهذه الحقيقة، ولو بصورة ضمنية، حين ميزوا بين أحكام الشريعة العامة وبين تطبيقاتها، وأكدوا أن الحكم العام يقبل تفسيرات ينبغي الاجتهاد فيها حسب متطلبات كل عصر. وهذا موقف سليم، ولكن ينبغي أن نتنبه جيدًا إلى النتائج التي تترتب عليه: فكلما ازداد العصر تعقيدًا، وكلما جدت عليه متغيرات علمية وتكنولوجية واجتماعية واقتصادية ... إلخ، كان معنى ذلك أن دور الاجتهاد يتزايد، ودور المبدأ العام يتناقص، بحيث إن القدر الأكبر من الجهد الذي يُبذَل من أجل تدبير شئوننا يصبح بشريًّا، ويتعين علينا أن نعتمد على عقولنا، وعلى طريقة تفكيرنا، في معظم أمور حياتنا. وبقدر ما تزداد المسافة اتساعًا — من الناحيتين الزمنية والحضارية — بيننا وبين عصر نزول الوحي، تزداد أهمية الاجتهاد البشري، ولا بُدَّ لمن يملك أقل قدر من الحس الواقعي، ولا ينقاد باستسلام للعبارات الإنشائية المطاطة، أن يعترف بأن هذا الاتجاه إلى تأكيد دور العنصر البشري سوف يزداد أهمية كلما تغيرت حياة الإنسان في المستقبل. وفي ضوء هذا الدور المتزايد أبدًا لعقل الإنسان واجتهاده ينبغي أن تُفهم عبارة «الصلاحية لكل زمان ومكان».

إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة، التي تعلو أصواتها في الآونة الراهنة، ترتكز بلا شك على قاعدة جماهيرية واسعة، وكثير من أنصارها يتخذون من سعة الانتشار هذه حجة لصالحها، ويستدلون على صحة اتجاههم من كثرة عدد أشياعهم وأنصارهم.

وفي رأيي أن اتساع القاعدة الجماهيرية التي تنادي بمبدأ معين لا يمكن أن يكون مقياسًا لنجاح هذا المبدأ إلا في حالة واحدة فقط: هي تلك التي يكون فيها وعي هذه الجماهير ناضجًا كل النضج. وقد أثبتت تجارب واقعية كثيرة أن انعدام الوعي أو تزييفه يمكن أن يؤدي إلى التفاف الجماهير حول أمور لا يمكن أن تكون لها قيمة في ذاتها. مثال

ذلك أن هبوط الوعي الفني لدى الجماهير، منذ السبعينيات على الأقل، أدى إلى إقبال الملايين منها على أغانٍ هابطة، وأفلام ومسلسلات حمقاء، ومسرحيات مبتذلة. ولن يزعم عاقل أن الشعبية الواسعة الانتشار لهذه الفنون الهابطة دليل على قيمتها.

وأستطيع أن أقول، من وجهة نظري الخاصة، إن الانتشار الواسع للاتجاهات الإسلامية بشكلها الراهن إنما هو مظهر صارخ من مظاهر نقص الوعي لدى الجماهير؛ فبعد ثلث قرن من القهر وتغييب العقل وسيادة سلطة سياسية لا تناقش، يصبح هذا الانتشار أمرًا لا مفر منه. وبعد ثلث قرن من السياسة المائعة المتخبطة إزاء التيارات الدينية: المنع الشديد من جانب، والتأييد من جانب آخر، الاضطهاد اللاإنساني من ناحية، والتقريب والترغيب من ناحية أخرى، يصبح من الطبيعي أن يبحث الملايين من الناس عن أقرب البدائل إلى نفوسهم وأقلها احتياجًا إلى التفكير والجهد العقلي.

ولا بُدَّ أن يولي القارئ اهتمامًا خاصًّا للتعبير الذي استخدمته في الفقرة السابقة، وهو «الاتجاهات الإسلامية بشكلها الراهن»؛ ذلك لأن العيب الأكبر لهذه الاتجاهات يكمن في غلبة الطابع الشكلي على فهمها للدين. وهكذا فإن انقياد الجموع الكبيرة من الناس إلى التيارات الدينية التي تركز جهدها على الجانب الشعائري من الدين، وعلى التحريمات الجنسية وشكل الملبس ... إلخ، وتتصور أن أول جوانب تطبيق الشريعة وأهمها هو تطبيق حدود الخمر والسرقة والزنا، وتتجاهل كليةً مشكلات الحياة الاقتصادية والسياسية بتعقيداتها التي لا تنتهي؛ هذا الانقياد لا يمكن أن يكون علامة صحة، وإنما هو حالة شاذة طارئة لم تعرفها مصر إلا في ظل عهود الحكم الفردي المتلاحقة، وفي العهد الذي فتح الباب لتسرب الفكر المتخلف الوافد من مجتمعات بترولية تستخدم الدين أداة للحفاظ على مصالحها في الداخل ونشر أيديولوجيتها الهابطة في الخارج.

والحق أن أية جماعة تود أن تكون إسلامية حقًّا، ينبغي عليها أن تعطي الأولوية، لا للعودة بالتشريعات إلى ما كان سائدًا في عهود مضت، بل لإزالة ما علق بهذه التشريعات في العهود الاستبدادية من شوائب، وما فُرض عليها من استثناءات أصبحت بمضي الوقت هي القاعدة. إن ما يحتاج إليه المجتمع الإسلامي حقًّا هو مراجعة قوانينه بحيث تصبح قادرة على معالجة مشكلات الحاضر، ومواجهة تحديات المستقبل، وبحيث يُستبعد منها ما هو دخيل وما هو قمعي ظالم. ومع ذلك فإن النظرة التراجعية، التي تركز على العودة إلى الماضي، هي التي تطغى على تفكير الجماعات الإسلامية الحالية، بينما تختفي تمامًا أية نظرة واقعية أو مستقبلية.

إن أخطار المستقبل وتحدياته تواجهنا جميعًا، لا فرق بين إسلاميين وقوميين وتقدميين، ومن أجل هذا كان من الخطأ الفادح أن ينظر أمثالنا من نقاد الاتجاهات الإسلامية المعاصرة إلى أصحاب هذه الاتجاهات على أنهم أعداء؛ فنحن جميعًا محشورون في سفينة واحدة تزداد خروقها اتساعًا يومًا بعد يوم، ومن الظلم البين أن نعامل عشرات الألوف من الشبان الجادين الراغبين في الإصلاح على أنهم فئة منحرفة أو جماعة ضالة ينبغي محاربتها. إن مشكلتهم الكبرى في نظري، هي أنهم لا يستخدمون عقولهم استخدامًا كاملًا، وكثيرًا ما يعطلونها إلى حد الشل التام، ومثل هذه المشكلة لا يفيد فيها اتخاذ موقف العداء أو الاضطهاد، وإنما قد يسهم في حلها الحوارُ الذي يسعى إلى إيضاح الأفكار والمواقف، وإزالة الغشاوة التي يفرضها الاكتفاء بوجهة نظر واحدة لا تتغير.

إن التعصب لوجهة نظر دينية واحدة، بل لاتجاه طائفة أو جماعة معينة داخل وجهة النظر هذه، يُلحِق بالعقل تشويهات خطيرة، ليس أقلها ذلك الانغلاق الفكري الذي يوهم المرء بأنه هو الذي يملك الحقيقة كاملة، وبأن كل من لا يسيرون في طريقه على باطل. هذا الإحساس باليقين المطلق شديد الخطورة على التكوين العقلي للإنسان، وخاصةً إذا تملكه وهو ما يزال في شبابه المبكر. ومن المؤسف أن هذا الإحساس لا يقتصر تأثيره على المسائل الدينية وحدها، بل إنه يمتد إلى كافة جوانب حياة الإنسان. وهكذا تجد الشاب الذي يخضع لمثل هذه المؤثرات ميالًا إلى الجزم والتأكيد القاطع في كل شيء، لا يؤمن بتعدد طرق الوصول إلى الحقيقة، بل يريد في كل الأمور رأيًا واحدًا وإجابة نهائية يرتاح إليها ويتوقف عندها ويكف بعدها عن التساؤل. وحين تصبح هذه عادة عقلية مستحكمة فإنها تطمس الروح النقدية، وتهدم القدرة على الابتكار، وتجعل من التجديد آفةً ينبغي تجنُّبها، ومن الإبداع بدعة لا بُدَّ من محاربتها.

وأحسب أن أمة تَشِيع بينها هذه الطريقة في التفكير لا بُدَّ أن ينتهي أمرها، في وقت ليس بالبعيد، إلى الانهيار، وأحسب أيضًا أن الأعداء المتربصين بأمتنا، أولئك الذين يعرفون قيمة التجديد والابتكار والخروج عن المألوف وكسر قيود الماضي، ويمارسون هذا كله في حياتهم بلا انقطاع، ويتفوقون به علينا تفوقًا يزداد وضوحًا يومًا بعد يوم؛ أحسب أن هؤلاء لا يسعدهم شيء بقدر ما يسعدهم أن يرَوْنا غارقين لآذاننا في حالة الطاعة والامتثال والتمسك الصارم والمتجهِّم «بحقيقتنا» الواحدة ويقيننا المطلق ...

وفي اعتقادي أن من أشد أساطير حياتنا بطلانًا، القول الذي يذيعه كثير من أشياع الحركة الإسلامية، بأن الاستعمار بوجه عام، وأمريكا والصهيونية بوجه خاص، يخشَوْن

الصحوة الإسلامية ويعملون على محاربتها، ففي مصر كان السادات يشجع التيار الإسلامي في نفس اللحظة التي قرر فيها أن يكون توجهه أمريكيًّا خالصًا. وفي السعودية يظهر التحالف بين التزمت الإسلامي (الذي يرعى معظم الحركات الإسلامية في الأقطار العربية الأخرى رعاية مادية ومعنوية) وبين خدمة المصالح الأمريكية، بصورة واضحة لا تخطئها العين. وفي السودان أصبح الإخوان حلفاء النميري حين طبق شريعته التي لم يكن لها من الإسلام إلا الاسم، وحين أصبح عضوًا فعالًا في الجناح الأمريكي من الدول العربية. وفي إسرائيل تقف سلطات الاحتلال إلى جانب الطلاب المنتمين إلى الجماعات الإسلامية، في جامعات الأرض المحتلة، ضد المنتمين إلى كافة التيارات القومية والتقدمية من بين هؤلاء الطلاب. وهذه كلها ظواهر طبيعية لا ينبغي أن يستغرب لها أحد؛ لأن الشكل الذي اتخذته الحركات الإسلامية المعاصرة لا يُلحق بمصالح الغرب، وأمريكا بالذات، إلا أضرارًا شكلية لا قيمة لها، أما المصالح الحقيقية فلا تمسها برامج التيارات الإسلامية الحالية من قريب أو بعيد. وأكاد أقول إن إعطاء هذه الحركات الأولوية لمحاربة ما تسميه بالإلحاد الشيوعي، هو في ذاته خدمة كبرى لا تريد أمريكا من الإسلاميين شيئًا سواها، وفي مقابل ذلك تستطيع أمريكا أن تتحمل كثيرًا من السباب والصياح، ما دامت مصلحتها الكبرى قد تحققت.

أعود مرة أخرى فأقول إن العقل الذي اعتاد أن يسير في اتجاه واحد، والذي يعجِز عن فهم حقيقة النسبية وتعدد طرق الوصول إلى الحقيقة، لا بُدَّ أن يوصل أصحابه، دون أن يشعروا، إلى هذه النتائج الخطيرة. وهكذا يصبح من بديهياتهم التي لا تناقَش، الاعتقادُ بأن الشك خطيئة، والنقد جريمة، والتساؤل إثم وجريرة.

ولَكَمْ أود من ألوف الشباب المنخرطين في سِلك الجماعات الإسلامية أن يخرجوا، ولو للحظات قصار، من إسار القوالب التي حصرهم فيها موجهوهم الروحيون؛ لكي يتأملوا فيما كان يمكن أن تكون عليه البشرية لو كان «اليقين» هو الذي حكم موقفها العقلي منذ بداية حضارتها حتى اليوم. إن عصور «اليقين» في حياة البشر كانت هي عصور الانحطاط: ففي عهود الفكر البدائي كانت «الأساطير» تشكل يقينًا لا يتطرق إليه أي شك، وفي العصور الوسطى الأوروبية — عصور الظلام — كان اليقين هو الحالة العقلية السائدة؛ يقين الحقائق المقدسة كما تفهمها الكنيسة، ويقين المعرفة كما تجمدت فيما عرفوه من كتابات الفلاسفة اليونانيين.

وعلى العكس من ذلك كانت عصور الشك والتساؤل هي عصور التقدم والنهضة والوثبات الكبرى إلى الأمام: هكذا كان العصر اليوناني القديم، وهكذا كان موقف كثير من

علماء الإسلام ومفكريه، وهكذا كان عصر النهضة الأوروبية، بل عصور النهضة في كل مكان.

وليسمح لي شبابنا الإسلاميون بأن أطرح عليهم شعارًا أراه ضروريًّا إلى أبعد حد في حياتنا الراهنة: قليل من الشك يصلح العقل! فالشك ليس دائمًا هدامًا، وليس دائمًا إنكارًا سلبيًّا، وإنما هو وقفة تساؤل لا بُدَّ منها قبل الوثوب إلى مواقع فكرية وحضارية جديدة. وما أشد خطأنا حين نفصل على نحو قاطع بين الشك أو التساؤل وبين الحقيقة، فنتصور الأول نقيضًا للثانية! وواقع الأمر أن بين الاثنين ارتباطًا عضويًّا وثيقًا إلى أبعد الحدود، فالسلب والإيجاب هنا متكاملان ومتلازمان، وما عرفت البشرية حقيقة إيجابية قائمة على الدليل المقنع إلا بعد أن سبقها قدر كبير من الشك والتساؤل والنقد. فالهدم والبناء، في مجال كهذا، كثيرًا ما يكونان وجهين لعملة واحدة.

إن المشكلة الكبرى لدى هذه الألوف المؤلفة من الشبان والفتيات الذين يَدِينون بالولاء لتيار من التيارات الإسلامية المعاصرة، تكمن في أنهم يتصورون أن خير مسلك يبدأ به المرء حياته هو أن يصل إلى يقين كامل، ويجد إجابات جاهزة عن كل سؤال، ويزيح عن عقله عبء التساؤل والنقد. وتلك في رأيي بداية لا تبشر بالخير للفرد الذي يعتنقها، ولا للأمة التي يكثر فيها أمثال هذا الفرد، ففي عالمنا هذا — عالم الإبداع والابتكار والتغير الذي لا ينقطع؛ عالم التنافس الرهيب على الفكرة الجديدة والممارسة غير المألوفة — لا بُدَّ أن تَسحَق عجلةُ التقدم كلَّ من يبحث قبل الأوان عن يقين مطلق وحقيقة نهائية يوقف بعدها عقله ويتصور أنه اهتدى إلى جميع الإجابات؛ فاليقين، إذا أتى، ينبغي ألا يأتي إلا في النهاية، أما في البداية، وخلال الرحلة الطويلة، فإن الروح النقدية المتسائلة المدققة هي الدليل الذي لا غناء عنه لمن يريد حقًّا أن يعيش عصره دون أن يخدع نفسه أو يدفن رأسه في الرمال.

فؤاد زكريا

سبتمبر ١٩٨٥م

البترو-إسلام

حين ظهر الإسلام في أرض الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرنًا كان مهد الإسلام في فقر مدقع، وكانت أرض الأنبياء جدباء قاحلة؛ ومن ثم فقد كانت جوانب كثيرة من سير الأنبياء، كما روتها الكتب المقدسة، تتناول موضوعات متعلقة بصعوبة الحصول على المأكل والمشرب والمرعى والمأوى.

وعندما هتف أبو الأنبياء: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ كانت صيحته هذه تعبيرًا عن الوضع الذي وجد فيه الأنبياء أنفسهم، والظروف التي عملوا فيها على تبليغ رسالتهم.

وكان الحج، بوصفه ركنًا من أركان الإسلام، يستهدف تقوية المشاعر الدينية عن طريق الجمع بين المسلمين، عبر الأجيال المتلاحقة، في الجو الروحي ذاته الذي شهد بزوغ عقيدتهم، وتأكيد الروابط بينهم عن طريق ربطهم بمركز واحد هو «الكعبة». ولكن من المؤكد أن العامل الاقتصادي كان له دوره الأساسي في صميم العقيدة ذاتها؛ إذ كان من أهم أهداف الحج تخفيف الفقر عن سكان هذه الصحراء القاحلة، وإخراج أهلها من عزلتهم، حين تصبح أرضهم، خلال فترة معينة من كل عام، ملتقًى للمسلمين من كافة أرجاء الدنيا.

ومن المسلَّم به أن الفقر كان من أقوى الحوافز على خروج المسلمين من ديارهم في الجزيرة العربية، محمَّلين بكل قيم الخشونة والتقشف والبداوة، وبكل الحماسة التي بعثها في نفوسهم الدينُ الجديد؛ لكي يواجهوا أعتى الإمبراطوريات القديمة، ويقهروها بفضل خشونتهم ونقائهم العقيدي، ويكوِّنوا دولة مترامية الأطراف، ويبنوا حضارة فتية مزدهرة، في زمن يعد مذهلًا بجميع المقاييس.

ولكن هذه المعادلة التي ارتبط فيها مهد الإسلام بالفقر والتقشف والخشونة، انقلبت مرة واحدة في القرن العشرين، وكان انقلابها راجعًا إلى صدفة طبيعية جعلت مهد الإسلام

يتحول فجأة ليصبح موطنًا لأعظم ثروة كامنة في باطن تلك الأرض الجدباء القاحلة نفسها. وتحولت الصدفة الطبيعية إلى مفارقة حضارية جمعت بين الأرض التي ظهرت فيها أديان الفقراء، وبين ذهبٍ يتدفَّق من باطن هذه الأرض ذاتها في أمواج لا نهاية لها. وكانت هذه المفارقة الحضارية تعني تغييرًا جذريًّا في أمور كثيرة.

إن بترول الشرق الأوسط لم يظهر في مجتمعات زراعية تخضع لحكومات مركزية منذ ألوف السنين، مثل مصر، ولم يظهر في مجتمعات تجارية نشطة متحركة مثل سوريا ولبنان، وإنما ظهر في مجتمعات صحراوية قبلية تسيطر عليها التقاليد الموروثة، وضمنها الإسلام، سيطرة كبرى؛ أي إنه ظهر في المناطق التي كان للإسلام التقليدي فيها أعظم التأثير.

في مثل هذا الوضع يستطيع المرء أن يتصور حدوث أحد احتمالين؛ فإما أن توظَّف الثروة البترولية من أجل الإسلام، وإما أن يوظَّف الإسلام من أجل الثروة البترولية. وبطبيعة الحال فإن الواقع الراهن يثبت بوضوح قاطع أن الاحتمال الثاني هو الذي تحقق، فبدلًا من الاحتفاظ بنقاء الإسلام واستخدام الثروة الطائلة الجديدة من أجل توطيد أركانه وتوسيع انتشاره وتحقيق نهضة شاملة للعالم الإسلامي المترامي الأطراف، سار التاريخ العربي المعاصر في الاتجاه المضاد.

فقد أخذت تتشكل فيه معالم نوع خاص من الإسلام، أعتقد أن أفضل تسمية تنطبق عليه هي «البترو-إسلام»، هدفه الأول والأخير حماية الثروة البترولية، أو، على الأصح، نوع العلاقات الاجتماعية القائمة في المجتمعات التي تمتلك النصيب الأكبر من تلك الثروة. وكما هو معلوم، فإن هذه العلاقات يسودها مبدأ سيطرة القلة على الجانب الأكبر من تلك الثروة.

والأمر المؤكد هو أن الثروة البترولية العربية تستطيع، في ظل تنظيم رشيد لأوجه توزيعها واستثمارها، أن تتجاوز نطاق مجتمعاتها الخاصة وتمتد إلى كافة البلدان العربية الأخرى، وربما إلى معظم البلدان الإسلامية غير البترولية بدورها، ولكن ما حدث في ظل الأوضاع القائمة هو أنها لم تنجح في إيجاد حلول طويلة الأمد حتى داخل مجتمعاتها ذاتها، وظلت، في معظم هذه المجتمعات، امتيازًا للأقلية على حساب الأغلبية، وللأجيال الحاضرة على حساب القادمة.

وفي سبيل الإبقاء على هذا الوضع الجائر، كان أسهل الأمور هو استغلال المشاعر الدينية لدى الجماهير من أجل نشر نوع من الإسلام لم يكن له نظير طوال تاريخ الأمة الإسلامية؛ هو إسلام الحجاب واللِّحَى والجلباب القصير، وتوقُّف العمل في مواعيد الصلاة،

وتحريم قيادة المرأة للسيارات. في هذا النوع من الإسلام ينصبُّ الكفاح على منع الاختلاط بين الرجل والمرأة، وتلعب التحريمات والمخاوف الجنسية دورًا يتجاوز أهميتها في الحياة بكثير، ويصبح أداء الشعائر غاية في ذاته، بغض النظر عن المضمون السلوكي والأخلاقي والاجتماعي الكامن من ورائه. وباختصار، يقوم هذا الإسلام البترولي بعملية فصل تام بين الدين وحياة الناس الفعلية، وبين الإيمان ومشاكل الفرد أو المجتمع.

فهل كان ظهور هذا الإسلام في أرض البترول بالذات، وانتشاره منها إلى سائر الأقطار العربية، مجرد مصادفة، وهل هو مظهر للتخلف الفكري فحسب، أم أن هناك عوامل أخرى أشد خفاءً، وأقوى تأثيرًا؟ وما هو بالضبط دور البترول في ظهور هذه الصيغة للإسلام؟

إن البترول، كما نعلم، ظاهرة لها طرفان: دول منتجة للبترول (وهو تعبير شائع، وإن لم يكن معبرًا عن واقع الحال؛ لأن معظم هذه الدول، في العالم الإسلامي، لا تنتج شيئًا، بل يُنتج لها البترول؛ لذلك كان التعبير الأدق هو: دول يُنتج في أراضيها البترول)، ودول مستهلكة للبترول. وإني لأزعم أن كلًّا من هذين الطرفين له مصلحة أساسية في ظهور هذا النوع من الإسلام؛ فالدول التي يُنتَج البترول في أراضيها تسود الكثير منها أنظمة في الحكم يفيدها إلى أقصى حد أن يُختزل الإسلام إلى هذه الشكليات؛ حتى تغيب عن أذهان الناس مشكلات الفقر، وسوء توزيع الثروة، والنمط الاستهلاكي للاقتصاد، وتبديد الفرصة الأخيرة للنهوض الشامل في المجتمعات البترولية. والدول التي تستهلك البترول واثقة من أن تدفُّق هذه المادة الحيوية يصبح مضمونًا حين تكون عقول الناس في البلاد البترولية مغيبة في الشكليات وغارقة في نصوص فقهاء العصور الغابرة وشُرَّاحها ومفسريها. فهل يحلم بلد مثل أميركا بوضع أفضل من ذلك الذي تصبح فيه الأجيال الجديدة من أبناء البلدان البترولية في رعب دائم من عذاب القبر وثعابينه التي تنهش كل مَن يجرؤ على التساؤل أو النقد أو التمرد على القيم والأوضاع السائدة؟ وهل يحلم الغرب، ومعه إسرائيل، بوضع أفضل من ذلك الذي يؤكد فيه أهم الأعضاء في أكثر الجماعات الإسلامية فاعلية ونشاطًا، أن مشكلة القدس والصراع ضد إسرائيل مؤجَّلان إلى حين قيام الدولة الإسلامية (كما ورد بالفعل في محاضر التحقيق مع مجموعة الإسلامبولي)؟ وهل يحلم الطرفان، من منتجين ومستهلكين، بوضع أفضل من ذلك الذي تسيطر فيه على الأجيال الجديدة جماعات لم تصدر عنها كلمة نقد واحد ضد سوء توزيع الثروة البترولية وجنون الاستهلاك في بلدانها؟

لا جدال في أن الارتباط واضح بين هذا الإسلام البترولي ومصالح الدول التي تستهلك بترول العالم العربي الإسلامي، وخاصةً إذا علمنا أن إقبال المجتمعات الإسلامية البترولية على شراء سلع الدول الصناعية يزداد يومًا بعد يوم.

وهكذا تكتمل حلقات المؤامرة؛ فالإسلام البترولي يُبعد أذهان الشعوب التي تدين به عن المشاكل الداخلية والخارجية لمجتمعاتها، ولكنه لا يمس مصالح الدول الرأسمالية الكبرى في البترول، وهو يدعو الناس إلى الزهد في متاع الدنيا والتدبر في ما ينتظرهم بعد الموت، ولكنه لا يمس ميولهم الاستهلاكية التي تصل إلى حد السفاهة، والتي تسهم في إدارة عجلة الإنتاج الاقتصادي في الدول «الصليبية»، كما يلقبها وعاظ هذا الإسلام، ولا يجد الإسلام البترولي أي تناقض بين دعوته إلى شمول الشعائر ونشرها على كافة المستويات، وخصوصية الثروة والنفوذ وفردية القرار السياسي. إنه، باختصار، إسلام يوظف لحماية المصالح البترولية للقلة الحاكمة، وحلفائها من الدول الأجنبية المستغلة.

وفي مقابل هذا كله نستطيع أن نتصور صيغة أخرى للإسلام تأخذ على عاتقها توظيف الثروة البترولية من أجل تحقيق المبادئ التي تعبر عن أسمى ما في العقائد الدينية، كالعدالة والمساواة والمشاركة. هذه الصيغة للإسلام تشكل تحديًا لعقول المسلمين المعاصرين وخيالهم؛ ذلك لأنهم يواجهون الآن موقفًا جديدًا لم يكن لهم به عهد من قبل، موقفًا تجتمع فيه العقيدة مع الثروة، بحيث يصبح التحدي الحقيقي أمامهم هو كيفية الانتفاع من الثروة، من أجل المحافظة على نقاء العقيدة وإحداث تحول حاسم إلى الأفضل في حياة الناس.

لكن هذا التصور لا يخرج، في الوقت الراهن، عن دائرة الأحلام، أما الواقع فيشهد بأن العقبة الكبرى في وجه النهضة الحقيقية للشعوب التي تملك ثروة من أهم ثروات العالم هي البترو-إسلام. فإذا سمعنا الوعاظ والدعاة يحذروننا، كل يوم، من مؤامرة الغرب المسيحي على الإسلام، فلتقل لهم إنه ليس أحب إلى هذا الغرب، الذي هو رأسمالي واستغلالي قبل أن يكون مسيحيًّا، من أن ينتشر إسلام البترول هذا ويصبح هو العقيدة المسيطرة على شعوب العالم الإسلامي كله، وليس أبغض إلى هذا الغرب من ذلك اليوم الذي يتمرد فيه هذا العالم على إسلام البترول ويجعل من تلك الثروة الهائلة وسيلة للارتقاء بحياته وتحقيق مزيد من النقاء لعقيدته.

العالم المعاصر عند الشيخ شعراوي

هذا المقال سباحة ضد التيار، والتيار الذي أتناوله ها هنا جارف ساحق، يكتسح كل ما يقف أمامه من حواجز أو سدود؛ ذلك هو التيار الديني الذي أصبح منذ السبعينيات يمتلك قوة هائلة على الساحة الشعبية وفي المجالس النيابية وفي الأوساط الثقافية، والذي أثبت حضوره حتى في عالم الاقتصاد والمال. وقد اخترت أن أسبح، لا ضد فكر هذا التيار فحسب، بل ضد أقوى ممثليه وأوسعهم انتشارًا وأكثرهم شعبية؛ أعني الشيخ محمد متولي شعراوي. ولعل الكثير من القراء يذكرون ما حدث حين تصدى له مفكر كبير هو الدكتور زكي نجيب محمود، وأديب مشهور هو يوسف إدريس، بشيء من النقد الذي صيغ بأشد العبارات رقة وتهذيبًا، فقد هوجم المفكر والأديب من جماهير القراء، ومن مريدي الشيخ ومحبيه، هجومًا لا أظن أن أحدًا منهما قد عانى مثله طوال حياته. وانهالت عبارات القدح والسباب على رأسيهما؛ ذلك لأن الشيخ شعراوي قد أصبح، شئنا أو أَبَيْنا، إمامًا للعصر، ولم يعد لفظ «الإعجاب» كافيًا للتعبير عن مشاعر ملايين الناس نحوه، ولولا أن الإسلام لا يعرف قديسين لقلت إن علاقة هؤلاء الناس به أقرب إلى التقديس.

لقد عاش الشيخ شعراوي فترة طويلة من حياته يمارس مهنة التعليم في تواضع، ولا يتجاوز تأثيرُه نطاقَ تلاميذه المقربين، وقد قضى الجزء الأكبر من حياته التعليمية في مصر ثم في المملكة العربية السعودية، ومن السعودية عاد إلى مصر في أوائل السبعينيات، أعني في الفترة نفسها التي تغلب فيها السادات على خصومه من السياسيين وانفرد بالحكم، وبدأ يهيئ الأذهان ويعد العدة لتغيير أساسي في سياسته. وقد كانت لهذا التغيير الذي اعتزم السادات إدخاله عناصر كثيرة، أصبحت الآن معروفة، ولكن يهمنا في سياق هذا الحديث عنصران أساسيان: الأول إحداث مزيد من التقارب مع البلاد البترولية الغنية، والثاني إعادة بناء الحركات الإسلامية التي قُمعت في عهد عبد الناصر قمعًا قاسيًا، من أجل اتخاذها سندًا

له في توجهاته الجديدة، واستخدامها في ضرب التيارات التقدمية واليسارية والديمقراطية من جهة، والتيار الناصري من جهة أخرى.

في هذا الوقت بالذات عاد الشيخ محمد متولي شعراوي إلى مصر، ولمع نجمه كالبرق الخاطف بمجرد عودته، فقد استضافه أحمد فراج، ذلك الإذاعي المخضرم الذي جمع في مركَّب فريد من نوعه بين الاندماج في الأوساط الفنية الشديدة التحرر والتخصص في البرامج الدينية الشديدة الوقار، والذي يشغل اليوم منصبًا مرموقًا في اتحاد الإذاعات العربية بالمملكة السعودية، استضافه في برنامجه الناجح «نور على نور»، ذلك البرنامج الذي كان نقطة البدء في شهرة عدد غير قليل من النجوم اللامعة، الذي أصبح بعضهم فيما بعد وزراء وأصحاب مراكز مرموقة، وكانت نقطة البداية في تقديمهم إلى الجماهير الواسعة هي هذا البرنامج على وجه التحديد.

وسرعان ما لمع الشيخ الكبير وتصاعدت شهرته بسرعة الصاروخ، وصحيح أن الظروف الموضوعية التي أوضحناها من قبل كانت عناصر أساسية تفسر ظهور الشيخ وصعوده في فترة محددة من تاريخ مصر والوطن العربي، ولكن صفاته الشخصية ساعدت إلى أكبر حد على شغف الناس به وإقبالهم على برامجه وذيوع صِيته في كل أرجاء الوطن العربي في أقصر وقت؛ فلديه شخصية جذابة، وهو يتمتع بحيوية هائلة تتمثل في تلك الحركة الدائبة التي تصاحب كلماته، وتزيد من قوة تأثيرها، والأهم من ذلك تبحره في علوم التفسير والحديث وغيرها من العلوم الفقهية، وذكاؤه الحاد وبديهته اللماحة.

وحين يجد المرء أن كل كلمة ينطقها تسجَّل على شرائط تُباع بعشرات الألوف، وتُطبَع في كتب توزع في الأقطار العربية كلها، وتَنفَد فور صدروها، وحين يجد أن الناس، في كل بلد يزوره، تتزاحم على الأماكن التي يتحدث فيها وتبهرها كلماته وتسحرها عباراته، يكون من الصعب عليه أن يقاوم إغراء الخروج عن ميدانه الأصلي والخوض في كافة الميادين التي ينشغل بها العالم وتحار بشأنها عقول البشر. وهذا ما أصبح الشيخ شعراوي يفعله بعد أن طبقت شهرته الآفاق: فهو في أحيان غير قليلة لا يكتفي بمهمة المفسر المتعمق والخطيب الذكي، بل يتقمص شخصية العالم الفلكي، والمفكر الأخلاقي، ورجل السياسة والاقتصاد. وهنا، حين يتجاوز الشيخ حدود موضوعه الأصلي ويخوض ميادين مثيرة للجدل، يكون من حق المرء، بل من واجبه، أن يدخل معه في مواجهة حاسمة.

وسأكتفي بضرب أمثلة سريعة، كلها مستمدة مما سمعناه أو قرأناه للشيخ خلال شهر رمضان الأخير. فهو يعرض في أحد أحاديثه التليفزيونية رأيه في أخلاق المرأة والعلاقة

بينها وبين الزي الذي ترتديه، فيقول إن المرأة يجب أن تكون مستورة حتى لا يشك الرجل في بنوة أبنائه منها!

وهكذا يقرر الشيخ، ببساطة شديدة، أن المرأة المستورة أو المحجبة هي وحدها التي تنجب لزوجها أبناء يكون واثقًا من أنهم أبناؤه، أما إذا لم تكن كذلك، فإن الأمر يظل موضع شك!

وحين يعرض الشيخ شعراوي نظرية أخلاقية كهذه، لا يملك المرء إلا أن يشعر بالألم والحزن على نوع التفكير الذي يوصل إلى مثل هذه النتائج، فمن وراء هذا الكلام تكمن نظرة إلى المرأة تراها مصدرًا دائمًا للشر والغواية، لن يستقيم أمره ولن ينصلح حاله إلا إذا حُجِب عن أعين الناس. أما لو ظلت المرأة سافرة فإن الشر الكامن فيها، والغواية التي تثيرها في الآخرين، قد توصلها إلى حد إنجاب أطفال من غير زوجها. وهكذا تُختَزل المرأة كلها إلى عنصر واحد، هو الجسد والجنس، وننسى المرأة العاملة والمرأة المشتغلة بالعلم، التي تُزامل الرجلَ في نِدِّيَّة وإخاء دون أن يطل شبح الجنس في علاقتهما. مثل هذه النظرة إلى المرأة تبدو في الظاهر كما لو كانت دعوة إلى الستر والفضيلة، ولكنها في أعماقها وباطنها لا ترى المرأة إلا موضوعًا لشهوة الرجل، والامتداد الطبيعي لها هو ما نراه عند كثير من معتنقي التيارات الإسلامية الحالية، من تحريم للسلام باليد بين الرجل والمرأة، وكأن السلام ليس سلوكًا اجتماعيًّا له وظيفته في تيسير التعامل بين البشر وزيادة الأُلفة بينهم، وإنما هو تلامس بين جسدين مثير للرغبات والشهوات، فأي احتقار للطبيعة البشرية أشد من ذلك الذي يكمن وراء هذا التحريم، وأية نظرة إلى الإنسان تفوق هذا اللون من التفكير وحشية وحيوانية؟

أما في ميدان العلم، فقد كانت للشيخ صولات وجولات، سأكتفي منها بنموذج واحد استمعنا إليه جميعًا في شهر رمضان الحالي، وهو تفسيره الخاص، في اليوم الأول من الشهر، للآيات المتعلقة بالسماوات والأرض، والنظريات الفلكية التي عرضها علينا عرضًا مفصلًا، وحدد فيها علاقة السماء الأولى بالثانية، والثانية بالثالثة، وهَلُمَّ جَرًّا، ومن هم سكان السماء الأولى وسكان السماوات التالية، إلى آخر هذا الحديث الطويل الذي خاض فيه الشيخ موضوعًا حسمته العلوم الفلكية والطبيعية منذ عهد بعيد، وإن كان لا يزال يصر على أن يقدمه إلى الملايين من سامعيه ومحبيه من خلال المنظور العلمي للعصور الوسطى. والأمر الملفت للنظر في هذا الحديث هو حرصه الدائم على الإقلال من شأن العقل والعلم الإنساني، واستمتاعه بتأكيد ضعف النظريات العلمية البشرية وتفاهتها. ويصل

هذا الموقف إلى ذروته المضحكة المبكية حين يقول الشيخ بتأكيد قاطع، يوافق عليه مريدوه الجالسون أمامه في خشوع، إن علوم الفضاء وتكنولوجيا الأقمار الصناعية كلها لا تساوي شيئًا، وإن الإنسان الذي اخترع «ورقة الكلينكس» أو عود الكبريت قد أفاد البشرية بأكثر مما أفادها ذلك الذي اخترع صاروخًا يصل إلى القمر!

هنا لا يملك المرء إلا أن يتساءل: لمصلحة من يقال هذا الكلام في بلاد تكافح من أجل اللحاق بركب العلم والتكنولوجيا، وتسبق الزمان لكي تأخذ لنفسها مكانًا في عالم يزداد تحكم المعرفة العلمية فيه يومًا بعد يوم؟ وماذا يكون وقع هذه الكلمات على أسماع الأجيال الشابة الجديدة، التي تعيش أعداد كبيرة منها في أسر مفتونة بالشيخ ومقبلة لكل حرف يقوله وكأنه كلام لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟ ألا يدري الشيخ أن مستقبلنا مرهون بالعلم؛ بكشف طاقة بديلة عن البترول بعد أن ينفد، وابتكار طرق جديدة لإنتاج الغذاء نحقق به الاكتفاء لأنفسنا ونحمي أبناءنا من الجوع، والوصول إلى أساليب اقتصادية لبناء المساكن وشق الطرق وتعمير المدن؟

إن الهجوم على العقل البشري واتهامه بالقصور أصبح سمة من أبرز السمات المميزة للدعوات الإسلامية المعاصرة. ومن الواضح أن كثيرًا من الدعاة يتصورون أن الوحي الإلهي لن تصبح له مكانته في نفوس الناس إلا على حساب العقل البشري، بحيث يتعين عليهم أن يحطوا من شأن العقل حتى يؤمن الناس بمكانة الوحي. وتلك في رأيي أسوأ أساليب الدعوة، وخاصةً في هذا العصر الذي أصبح فيه العلم وغيره من منجزات العقل البشري «القاصر» حقيقة لا يملك أن يتجاهلها مخلوق. ألم تكن بعض منجزات هذا العلم هي التي أذاعت شهرة الشيخ، ونقلت أفكاره على أوسع نطاق عن طريق تكنولوجيا الطباعة والإذاعة والتليفزيون والكاسيت؟ إن العقل البشري قاصر بلا شك، ونظرياته وكشوفه كثيرًا ما تتناقض أو يتضح خطؤها بمضي الزمن، ولكن عظمة هذا العقل تكمن في سعيه، برغم ضعفه هذا، إلى أن يتجاوز نفسه على الدوام، ومن المؤكد أنه نجح في ذلك إلى حد غير قليل، بدليل أنه نقلنا في قرن واحد من عصر الخيول إلى عصر الصواريخ والطائرات الأسرع من الصوت، ومن «تكنولوجيا» الحمام الزاجل إلى تكنولوجيا الترانزستور والعقل الإلكتروني والتلستار. إن عقلنا ما زال قاصرًا، هذا صحيح، وما زال يقف أمام ظواهر كثيرة، كالسرطان، عاجزًا مكتوف الأيدي، ومع ذلك فإنه يحاول، وكثيرًا ما ينجح ولو بعد حين. فمن المستفيد من هذا التنديد بالعلم والعقل، والسخرية من تلك الإنجازات العظيمة التي أسهمت فيها عقول ما زال أمامنا الكثير حتى نتعلم منها ونتمكن من إثبات وجودنا أمامها؟

لكن أهم غزوات الشيخ شعراوي، كما قرأنا له في الآونة الأخيرة، كانت في ميدان السياسة، فقد نشرت له صحيفة «الوطن» في ١٢ / ٦ / ١٩٨٤م مقالًا ضخمًا احتل صفحة كاملة، بعنوان «الإسلام يتحدى الشيوعية والرأسمالية معًا»، وقد سعدت حين لمحت عنوان هذا المقال، وقلت لنفسي: ها هو ذا الشيخ الكبير يخوض ميدان المذاهب السياسية والاقتصادية أخيرًا! ذلك لأن الشيخ كان قبل ذلك كلما سئل عن موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة. وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله، في مقابلة مشهورة، عن رأيه في اتفاقية كمب دايفيد، فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة. وفي اعتقادي أن الامتناع التام عن معالجة الشئون السياسية، التي هي في نهاية الأمر تدبير أمور الناس وتنظيم حياتهم، يتناقض مع دعوة الشيخ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، القائلة إن الإسلام دين ودنيا، وإن الإسلام لا يعرف انفصالًا بين الدين والسياسة. ويبدو أن الدين والسياسة لا ينفصلان، في نظر القطب الإسلامي الكبير، إلا عندما يكون السؤال محرجًا!

على أنني حين قرأت المقال نفسه — وقد فعلت ذلك بدقة وتمعن — وجدت عجبًا، ورأيت أن أشرك معي القارئ في النتائج التي توصلت إليها من هذه القراءة، وهي نتائج ربما أسهمت في رسم صورة أفضل للأهداف الحقيقية التي يعمل من أجلها الداعية الإسلامي الكبير، كان النصف الأول من المقال يتحدث عن الفرق بين عداء المسلمين في عهد الرسول للفرس، وعدائهم للروم، فالفرس كانوا في ذلك الحين ملحدين، والروم كانوا مؤمنين، وإن كانت عقيدتهم نصرانية؛ ومن هنا كان الروم «أقرب إلى قلب رسول الله والمؤمنين، فلما نشبت المعركة بين الروم والفرس وتمت هزيمة الروم على يد الفرس حزن الرسول وحزن المؤمنون»، أما السبب فهو أن «العداء بين الإسلام وأهل الإلحاد هو عداء في القمة، ولكن الخلاف ما بين الإسلام وما بين الديانتين العظميين فهو خلاف في تصور الإله»، أما عندما انقلبت الآية وانتصر الروم على الفرس، في الوقت نفسه الذي انتصر فيه المسلمون على المشركين في بدر، فقد «كان انتصار أهل الكتاب على أهل الإلحاد أمرًا يفرح له المؤمنون».

هل كان الشيخ يريد أن يعطينا درسًا في التاريخ، منفصلًا عن الواقع الذي نعيش فيه؟ لو كان الأمر كذلك لقلنا له: ما لنا نحن والفرس والروم، وما علاقتهم بعنوان مقالك عن تحدي الإسلام للشيوعية والرأسمالية؟ ولكن الواقع أن الشيخ يهدف إلى الكلام عن عصرنا الحاضر من خلال إسقاط ظروف هذا العصر على عصر الرسول، ومعالجة موقف الإسلام من الشيوعية والرأسمالية عن طريق الإشارة إلى موقفه من الفرس والروم، حيث

يرمز الفرس «الملاحدة» إلى المعسكر الشيوعي والروم «المؤمنون، أهل الكتاب» إلى المعسكر الرأسمالي، أو إلى أميركا على وجه التحديد.

ولكي أثبت للقارئ أن هذا ليس تفسيرًا تعسفيًّا لكلام الشيخ، دعونا نتأمل الأدلة والشواهد:

(١) أول دليل هو عنوان المقال، فليس من المعقول أن يكون موضوع المقال هو تحدي الإسلام للشيوعية والرأسمالية، ثم يخصص نصف المقال لكلام تاريخي عن تحدي الإسلام للفرس والروم، إلا إذا كان هناك ارتباط وثيق بين الموضوعين.

(٢) ولكن الدليل الأقوى هو قول الشيخ شعراوي، قبل أن يبدأ حديثه عن الفرس والروم: «لقد جاء الإسلام والعالم كهذا العالم الذي نحياه، معسكر ملحد بالله، لا يؤمن إلا بالمادة، ومعسكر مؤمن بالتقاء السماء بالأرض ... واستقبل الإسلام كل أمر بما هو أهل له، استقبل الإلحاد بلا هوادة وأعلن على الإلحاد عداوة سافرة، وواجه الإسلام معسكر الذين يؤمنون بوجود الله ... واستقبلهم استقبال السماحة والسلام والأمن.»

الأمر إذن واضح، والتشبيه مقصود: فالإسلام جاء في عالم كهذا الذي نعيشه الآن، عالم ينقسم إلى معسكر ملحد، وآخر مؤمن (لاحظ استخدامه للفظ معسكر، وهو نفس اللفظ المستخدم في عصرنا الحاضر لوصف الاتجاهين الكبيرين اللذين يتنافسان في العالم المعاصر)؛ وعلى ذلك فإن الآراء التي يقول بها عن علاقة الإسلام بالفرس والروم، يقصد بها توجيهنا إلى ما ينبغي أن تكون عليه علاقتنا بالمعسكرين الشيوعي والرأسمالي، أو السوفيتي والأميركي.

(٣) ويؤكد الشيخ مرارًا، وبتكرار ملفت للنظر (يرمي إلى تثبيت المعنى في الأذهان بقوة ورسوخ) أن عداء الإسلام لمعسكر الإلحاد الفارسي (أي السوفيت الآن) كان أقوى بكثير من «مواجهتهم» لمعسكر الروم المؤمنين من أهل الكتاب (الأمريكان الآن)، وبعد ذلك مباشرةً يقول «وإذا جاء في عصرنا الحديث وافد إلحادي يقول إن الشيوعية تنظم حركة الحياة، بينما يعجِز الإسلام عن ذلك، فلنا أن نرد على ذلك.» إذن فهو في نهاية حديثه عن الفرس والروم يربط التاريخ القديم مباشرةً بالأوضاع الحاضرة، مثلما فعل من قبل في بداية هذا الحديث.

وهكذا يظهر للقارئ، بوضوح وبلا مواربة، الهدف الحقيقي للشيخ من حديثه عن الفرس والروم. إن الرسالة التي يريد أن يبلغها إلى قرائه ومحبيه الذين يعدون بالملايين

في كافة أرجاء الوطن العربي هي: لتكن علاقتكم بالسوفيت عداوة سافرة، ولتحاربوهم بلا هوادة، أما علاقتكم بالأميركان فلا بُدَّ أن تكون «مواجهة» أقل حدة بكثير؛ لأنهم على أية حال ينتمون إلى معسكر المؤمنين من أهل الكتاب، وفي أي نزاع أو معركة ينتصر فيها الروس على الأميركان ينبغي أن يحزن المسلمون، كما فعل الرسول والمؤمنون عندما انتصر الفرس على الروم، أما لو حدث العكس، وانتصر الأميركان، فليفرح المسلمون فرحًا عظيمًا، كما فعل الرسول والمؤمنون عندما كُتب النصر للروم على الفرس.

إن الشيخ الجليل يدعونا إلى أن نحدد علاقتنا بالدول الكبرى، أو بالكتلتين العظميين، على أساس العقيدة الدينية وحدها، فما دام الشيوعيون ملحدين، فلنكن أعداء لهم بلا هوادة، وما دام الرأسماليون أو المعسكر الغربي مؤمنين بالله فإن خصومتنا لهم ينبغي أن تكون أخف بكثير، ولا بُدَّ أن ندعو لهم بالنصر على المعسكر الاخر. هكذا تُختزل الصراعات الدولية إلى مجرد مقارنة بين محتوى العقائد الدينية، أما السياسات التي يمارسها بالفعل هذا النظام الدولي أو ذاك، فمن الواضح أنها لا تهم الشيخ في شيء. وهكذا فإن زعيمة المعسكر الرأسمالي التي تزود إسرائيل بالأسلحة التي تقتل بها أبناءنا وتحرق بيوتنا وتستولي على أراضينا، ينبغي أن تظل أقرب إلى قلوبنا من السوفيت ومعسكرهم الشيوعي، الذين يؤيدوننا في جميع المنظمات الدولية، وما زالوا يقطعون علاقاتهم بأعدائنا في إسرائيل ويقفون لهم بالمرصاد كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، ويقدمون لنا من الأسلحة ما أتاح لنا أن نشن ضد إسرائيل أكثر حروبنا نجاحًا في عام ١٩٧٣م. ونسي الشيخ أن المصالح التي تحدد العلاقات الدولية ليست على الإطلاق مسألة إيمان بالله أو كفر به، وليست مسألة قرب إلى القلب أو بُعد عنه، وأن الدعوة إلى تصعيد العداء مع المعسكر الشيوعي وتخفيف المواجهة مع العالم الرأسمالي ينبغي أن يُنظر إليها بارتياب شديد في الظروف الحالية للعالم العربي، وهي لا تعدو إلا أن تكون تغطية لمواقف غير وطنية، تتخذ شكلًا دينيًّا وتبرر نفسها من خلال التراث القديم بطريقة تستخف بعقول الناس وتستهين بقدرتهم على الفهم والتفكير.

وإني لأذهب إلى حد القول بأن كل من يدعو إلى تخفيف عداوتنا للمعسكر الغربي الرأسمالي بحجة أن مجتمعات هذا المعسكر من أهل الكتاب، وإلى شن حملة صليبية شعواء ضد المعسكر الاشتراكي بحجة أنهم ملاحدة، يخدم عن وعي، وليس فقط عن غفلة أو سذاجة، مصالح الغرب. فمثل هذا الداعية يعلم أن الاستعمار، الذي اكتوت منه بلادنا زمنًا طويلًا، جاء من الغرب، ويعلم أن إسرائيل ما كانت لتقوم لها قائمة، وما كانت لتتمكن من الصمود طوال ثلث القرن الأخير، ومن حشد القوة التي تفوق قوة الدول

العربية مجتمعة، لولا المساندة المباشرة من الغرب، وخاصةً أميركا، كما أنه يعلم من جهة أخرى أن المعسكر الاشتراكي، بعد أن ارتكب خطأ الاعتراف بإسرائيل في أول عهدها، حيث لم تكن قد اتضحت بعد معالم الدولة الجديدة من حيث هي قاعدة للنفوذ الاستعماري الجديد تنفذ من خلالها أميركا جميع مخططاتها في منطقة الشرق الأوسط، قد عاد وكفَّر عن هذا الخطأ على شكل مساندة معنوية ومادية للعالم العربي ضد أعدائه. وهذا المعسكر لا يفعل ذلك، بالطبع، حبًّا في سواد عيون العرب، وإنما المسألة ببساطة هي أن من مصلحته إضعاف النفوذ الغربي الرأسمالي في أي مكان بالعالم، وخاصةً في المناطق القريبة منه. وفي هذه المسألة تتفق مصالحنا الحقيقية مع مصالح هذا المعسكر، على الرغم من الاختلاف العقائدي الأساسي بيننا وبينه.

فهل يحق للشيخ الجليل أن يدعو الملايين من محبيه ومريديه في كافة أرجاء الوطن العربي إلى اتخاذ موقف مع المعسكر الغربي الرأسمالي لأنه هو شبيه «الروم»؟ حسنًا، إن المعسكر الشيوعي تدخل في أفغانستان، وهذه جريمة لا بُدَّ من إدانتها، ولكن هل يعرف كم «أفغانستان» ارتكبها الغرب الرأسمالي؟ هل سمع عن عشرات الملايين الذين أبيدوا على يد الاستعمار الغربي، سلالة الروم من «أهل الكتاب» في الكونغو وأنغولا وكينيا وموزمبيق؟ أم أنه يؤيد هذه الإبادة كما أيدها رجال الدين المسيحيون الذين رافقوا الحملات الاستعمارية وبرروا فظائعها على أساس أنها تستهدف تنصير الشعوب الوثنية وجعلها «من أهل الكتاب»؟ هل يكفي أن يدخل كارتر أو ريغن الكنيسة ويستمع إلى موعظة الأحد لنقول إن علاقتنا به ينبغي أن تكون كعلاقة المسلمين بالروم في عصر الرسول، وننسى أن الممارسات الفعلية للأنظمة التي يمثلونها، في أميركا الجنوبية والوسطى والشرق الأوسط وإفريقيا وآسيا، تهبط إلى مستوى الوحوش المفترسة؟ وهل الأديان، التي نزلت كلها على أنبياء فقراء ومن أجل مؤمنين فقراء، هي شعائر رسمية يعلنها ويؤديها رؤساء الدول أو شعوبها، حتى لو تناقضت مع ممارساتهم الفعلية؟ وهل عيب الرأسمالية الوحيد هو الربا، كما هو مفهوم من كلام شيخنا الجليل؟ ألا يعلم أن الربا إذا كان يقود إلى الرأسمالية، فإن الرأسمالية تقود إلى الغزو والتسلط واستغلال الشعوب الفقيرة وامتصاص خيراتها وزرع آفة الانقلابات المتلاحقة فيها؟ إنني لن أنسى منظرًا رأيته في المكسيك، ذلك البلد الغني بثروته النفطية، هو منظر أم تحمل طفلها وتنحت قشور البطيخ الملقى في أكوام القمامة بأسنانها لكي تطعمها للطفل، فأي دين يقبل بما يفعله الجار الشمالي القوي ومخابراته المركزية الجبارة، بتلك الشعوب التعيسة في المكسيك وشيلي والأرجنتين وغرينادا، وما تفعله

«فرق الموت» في السلفادور؟ وأي دين يرضى عن إحراق المحاصيل وإتلاف الأرض الزراعية لسنوات طويلة بالسموم الكيماوية في فيتنام؟ إننا لا نقول إن المعسكر الآخر ملائكة؛ إذ إن له هو الآخر سيئاته الكثيرة، ولكن الشيخ اختص معسكرًا بهجماته الثقيلة، ونسي أننا في وطن له قضية، وأن هذه القضية تحتم علينا أن نتجاوز منظور أهل الكتاب والملحدين وذكريات الفرس والروم، في علاقاتنا الدولية.

ويسهب الشيخ بعد ذلك في حديث طويل لا هدف له إلا تبرير الرأسمالية بعد إزالة الربا منها بطبيعة الحال، «لم يستبح الإسلام المال، وإلا لامتنع الذي يكدح عن إتقان عمله، ولتعطلت حركة الطموح والارتقاءات في الوجود، فإذا رأينا مثلًا عمارة تدر دخلًا كبيرًا، فعلينا ألا نحسد صاحبها ... ولو أنه (يقصد الحاسد) نظر نظرة إيمانية عاقلة، لسأل نفسه: هل جاء صاحبها بالمال حلالًا أم حرامًا، ويجيب عن سؤاله بالدعوة لصاحب المال بالبركة في الحلال من المال»، «فصاحب العمارة لم يستغل أحدًا لأنه أنفق ثمنها من أجل أضعف طبقات المجتمع، وقد أعطى أجرًا لمن حفر الأرض وبناها وأدخل فيها الكهرباء، أي إن العمارة لم تَصِر بهذا الشكل إلا وقد دفع صاحبها ثمنها كغذاء في بطون أفقر العاملين، وكساء على جسد أفقر العاملين. لقد انتفع المجتمع قهرًا عن الغني من الغني. إن الذي يبني لنفسه إنما ينتفع منه الآخرون رضي هو أم أبى.»

لعل الملفت للنظر هو توافق الحجج التي يقدمها الشيخ مع حجج كبار دعاة الرأسمالية، من أن دافع الربح هو الذي يجعل الإنسان يكد ويكدح ويرتقي بعمله. ولكن هذه على أية حال وجهة نظر، وليس هذا موضع الجدل حولها، وإنما العجيب حولها هو تصوير استئجار العمال كما لو كان انتفاعًا ينتزعه المجتمع من الغني؛ ذلك لأن المشكلة ليست في أن يدفع الغني للعامل أجرًا، فهو مضطر إلى ذلك (ما دام لا يستطيع أن يبني عمارته بنفسه)، وإنما المشكلة في: كم يدفع له؟ وهل ما يدفعه له يتناسب حقًّا مع جهده، ويخلو من استغلال حاجته إلى العمل؟ وماذا عن علاقة صاحب العمارة (التي ضربها الشيخ مثلًا) بالسكان؟ ما حكم الإسلام في مغالاته في أجور مساكنه، وزيادته للإيجار، ضعفين، مثلًا، كل خمس سنوات؟ الحق أن الشيخ يبدو هنا مدافعًا مخلصًا عن «روح» الرأسمالية، بعد تزويقها بعبارات غامضة مثل «المال الحلال» وهو يعلم جيدًا أن أصعب الأمور هو أن نضع الحد الفاصل بين الحلال والحرام في ميدان التجارة والأعمال.

ويصل العجب من آراء الشيخ إلى ذروته حين نسمع تفسيره للآية: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾، فالسباك الفقير يصبح، حسب تفسيره، مرفوعًا على الوزير حين

يصلح ماسورة بيته، ما دام الوزير في هذه الحالة محتاجًا إليه. وهكذا يكون الفقير مرفوعًا في نواحٍ على الغني، «ولو قسمنا مجموع زوايا حياة الغني ومجموع زوايا حياة الفقير لوجدنا الفقير مرفوعًا في الخلق والعلم والغنى.» وهكذا يعود الشيخ مرة أخرى إلى فلسفة «ما احلاها عيشة الفلاح ... مطمن قلبه مرتاح ... يتمرغ على أرض براح ... والخيمة الزرقة ساتراه!» إن الفقير، في المجموع العام، مرفوع على الغني، أما الأغنياء «التعساء» فلا يملكون إلا المال وحده!

هكذا خاض الشيخ الجليل ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع، وكان في هذه الميادين جميعًا ضد مصالح الفقراء، وضد مصالح الشعوب، وضد قضية وطنه الكبرى، وفعل هذا كله باسم الإسلام. ولا عجب فنحن لم نسمع من الشيخ، طوال حياته المديدة، كلمة يندد فيها بسوء استخدام الشريعة الإسلامية في باكستان أو في السودان، ولم نسمع عنه أنه نظم حملة لجمع الأموال من أثرياء العرب، الذين ينفقون ببذخ يأباه الإسلام ويرفضه، لصالح المسلمين الذين يموت منهم الألوف كلَّ يوم جوعًا في بنغلاديش وباكستان ونيجيريا والصومال، وكل ما نعلمه أنه ينزل كلَّ عام ضيفًا على هؤلاء الأثرياء ثم يغادرهم شاكرًا مشكورًا.

على أن الموضوع الذي يثيره مقال الشيخ شعراوي، وكثير من كتاباته وأحاديثه الأخرى، والذي قد يكون أهم من كل ما قلت من قبل، هو موضوع الثقافة العامة لرجال الدين في العالم الإسلامي.

ولنبدأ بضرب مثال: فالمناقشة النظرية الوحيدة التي كشفت عن فهم الشيخ لمعنى الشيوعية، في المقال المذكور، هي تلك التي يقول فيها:

> وجاء فلاسفة الشيوعية ليقولوا إن النظرية الشيوعية هي دعوة (المقصود بالطبع: دعوى)، ونقيض الدعوة، والجامع بين الدعوة ونقيضها. وتفسير ذلك أن أصحاب رءوس الأموال قد اضطهدوا العمال وظلموهم وأخذوا خيرهم ... أما نقيض الدعوة فهو أن يعود الأمر إلى سيطرة العمال، فإذا ما نشأت سيطرة عمالية فإنها تذل أصحاب رءوس الأموال، وهكذا يتم توجيه الظلم من فئة إلى أخرى، أما الجامع بين الدعوة ونقيضها فهو الحزب الشيوعي الذي يتحكم في كل شيء.

هكذا أراد الشيخ أن يبرهن على ثقافته فشرح فهمه الخاص للجدل الماركسي، ولكنه حين يتحدث عن الحزب الشيوعي على أنه هو الجامع بين الدعوة ونقيضها، بالطريقة

التي حدد بها معناهما، فكأنه يقول إن هذا الحزب هو الذي يجمع بين اضطهاد العمال وظلمهم، وبين إعادة الأمر إلى سيطرة العمال وإذلال أصحاب رءوس الأموال، وليس هناك خلط فكري أشنع من ذلك. أما قصة توجيه الظلم من فئة إلى أخرى، فيرد عليها أنصار الماركسية بقولهم إنه لا وجه للمقارنة بين تلك الملايين الكثيرة التي تؤلف فئة العمال والفقراء (والتي نزلت من أجلها الأديان)، وبين أولئك الأفراد القلائل يتحكمون في أرزاق الناس (والذين هاجمتهم جميع الأديان).

إن أحدًا لا يملك أن يأخذ على الشيخ شعراوي، أو غيره من الدعاة الأفاضل، هجومه على الماركسية والشيوعية بل والاشتراكية ذاتها، فهذا حقه الذي لا نزاع فيه، ولكن الواجب يحتم على المرء أن يعرف خصمه جيدًا قبل أن يهاجمه، بل إن معرفة الخصم معرفة متعمقة تزيد من فعالية الهجوم عليه وتساعد المرء على انتزاع أسلحة الخصم وإبطال حججه جميعًا، فليكره الشيخُ الشيوعيةَ كما يشاء، ولكن ليقرأها جيدًا، وليثقف نفسه فيها بعمق، حتى لا يهاجمها بمثل هذا التخليط الذي يخدم الشيوعية نفسها في نهاية الأمر.

أيدري الشيخ أن مرجعًا من أعظم المراجع العالمية العميقة عن الماركسية قد ألفه رجل دين فرنسي معادٍ للماركسية عداءً شديدًا؟ (انظر كتاب: «ماركس» تأليف ميشيل هنري، في جزأين، دار جاليمار للنشر في باريس ١٩٧٦م) إن رجال الدين من المسيحيين واليهود في الدول الغربية يقفون في الصف الأول من مثقفي بلادهم، ويظهر بينهم فلاسفة ومفكرون عالميون (مارتن بوبر في اليهودية، تيليش ونيبور في المسيحية ... إلخ). وهؤلاء لا يُحسبَون فقط ضمن أقطاب الفكر الديني، بل أيضًا ضمن أقطاب الحركة الثقافية في العالم. صحيح أن ثقافة الشيخ الإسلامية غزيرة، ولكنه ما دام قد أخذ على عاتقه أن يهاجم المذاهب الأجنبية الأخرى، فليفهم على الأقل هذه المذاهب، وليتعمق فيها حتى يجيء نقده لها على أساس متين.

ولكن الظاهرة المؤلمة أن الدعاة الإسلاميين عندنا، حين يتحدثون عن ثقافة الغرب ويوجهون إليها هجومهم، يرددون عبارات محفوظة وأحكامًا مكررة وكلامًا غير علمي، ويظل هذا الكلام يُزاد ويُعاد من فوق المنابر وفي أوسع أجهزة الإعلام، فتأتي الأجيال الشابة التي تثق في كلام شيوخها ثقة مطلقة، لتحفظ هذه الجمل والأحكام المتهافتة وتكررها حرفيًّا في كل مناسبة، وتتصور أنها بذلك قد أحاطت بكل جوانب الموضوع علمًا. وهكذا تسمع أحكامًا فجة عن نظرية التطور، يؤكد فيها أكثر من كاتب أن داروين كان يهوديًّا (مع أنه كان مسيحيًّا مخلصًا)، وأن هناك عصابة ثلاثية يهودية تريد نشر الإلحاد والإباحية في العالم، تتألف من داروين وماركس وفرويد، وتشكل أهم عنصر في مؤامرة عالمية يهودية.

هؤلاء السادة يختزلون النظريات التي أقامت الدنيا وأقعدتها وهزت العالم، في جملة أو جملتين سخيفتين لا فهم فيهما ولا تعمق، يرددهما الداعية ثم يبتسم ابتسامة الثقة والعلم والرضا عن النفس، وكأنه أجهز على هذه النظريات وطرح أصحابها أرضًا بعباراته الفجة.

انقدوا ما شئتم، أيها السادة، فهذه النظريات كانت بالفعل، وما زالت، تتعرض لنقد شديد، ولكن ليكن نقدكم مبنيًّا على فهم ومعرفة وتعمق، لا على جهل وسطحية وغثاثة.

ولكن، كيف يأتي العلم في ظل المنهج السلطوي الذي تطرح به هذه الدعوة الدينية في زمننا التعيس؟ انظر، مثلًا، إلى طريقة الشيخ شعراوي في عرض أفكاره، إنه إرسال من جانب واحد: هو الذي يتكلم، والكل ساكتون في خشوع، وإذا تكلموا فإنما يهتفون استحسانًا وانبهارًا. لماذا لا تتخذ الأحاديث، مثلًا، شكل الحوار، والمناقشة، والنقد والرد؟ لماذا لا تضم الجلسة أنصارًا وخصومًا يحاورون الشيخ ويبدون رأيهم لكي يتولى هو إثبات موقفه من خلال تفنيد اعتراضاتهم؟ إن الشيخ إذا أشرك سامعيه في الحوار، فإنما يكون ذلك بطريقة السؤال التي أصبحت علامة مميزة له، فإذا تحدث مثلًا عن كتاب المسلمين، يسأل الحاضرين: «كتاب إيه؟» فيرد السامعون: «المسلمين»، إنه أسلوب ينطوي على الإمعان في التنكيل بالناس وإذلال عقولهم؛ إذ يطلب إليهم ترديد آخر كلمة قالها لتوه، وكأنهم أطفال يراد التأكد من أنهم حفظوا الدرس ولم يكن عقلهم شاردًا عندما سمعوه. إن الشيخ بسؤاله التقليدي: «... إيه؟» يعلن سيطرته على الحاضرين، ويؤكد خضوعهم له وانطواءهم تحت جناحه، وبدلًا من أن يسألهم سؤالًا يحتاج إلى استخدام للعقل والذكاء، وبدلًا من أن يشركهم في حوار يثير به أذهانهم ويحفزها على التفكير الخلاق، نراه يطلب منهم تكرار آخر كلمة قالها، فيمثلون هم لطلبه صاغرين؛ وبذلك يكون الشيخ قد أكمل استحواذه عليهم، ولم يعد أمامهم سبيل إلى الإفلات من سيطرته، وكل ما عليهم هو أن يقولوا آمين! وحتى لو طاف الشك بذهن أحدهم في عبارة قالها الشيخ، فلن يستطيع أن يقول: تمهل يا شيخنا قليلًا حتى نناقش عبارتك الأخيرة! ذلك لأن الكلمات والعبارات تتوالى بسرعة هائلة لا تترك فرصة للتفكير. ولو توقف عقل المستمع لحظة لكي يناقش عبارة واحدة، ستكون عشرات العبارات قد تلاحقت في هذه الأثناء، فتضيع الفرصة، ولا يجد السامع مفرًّا من الاستسلام لما يسمع.

إن أكبر ما يلحق الضرر بالدعوات الإسلامية المعاصرة، على اختلاف دروبها واتجاهاتها، هو حالة الجهل التي تنشرها بين أنصارها، والأدهى من ذلك أن هذا الجهل يبدو لأصحابه علمًا واسعًا يرد على جميع التساؤلات ويبدد كل الشكوك. وهذا الجهل يتبدى في نقصان الثقافة العامة وعدم الإلمام بحقيقة المذاهب التي يقفون منها موقف

العداء، وانتقال العبارات المحفوظة والقوالب الجاهزة من جيل إلى جيل، ومن مستوًى أعلى في التنظيم إلى مستوًى أدنى، إلى أن تسري بين الجميع مسرى الحقائق المطلقة التي لا تقبل جدلًا أو مناقشة. ولا سبيل إلى خروج الدعوة الإسلامية المعاصرة من إسار الجهل هذا إلا باتباع منهج مخالف، لا تكون فيه الدعوة تدفقًا من طرَف مرسِل إلى طرَف مستقبِل يتلقاها في سلبية خالصة، بل تكون حوارًا نقديًّا مبنيًّا على اطلاع ومعرفة وفكر مستنير.

أما أولئك الدعاة الذين يفتتن بهم الناس، فيصلون في ثقتهم بأنفسهم إلى حد الاعتقاد بأن لديهم معرفة موسوعية تتيح لهم إصدار الأحكام في كافة الميادين، فلنتأمل ما يقولون بفكر واعٍ متيقظ، ولنحذر الانقياد إلى كلماتهم المعسولة؛ فقد يكون وراءها ضرر بالغ بحياتنا ومستقبلنا، مماثل لذلك الضرر الذي يلحق بنا لو صدقنا دعوى الشيخ شعراوي بأننا يجب أن نسلك إزاء المعسكرين العالميين الكبيرين، في أيامنا هذه، على نحو ما سلك الرسول والمؤمنون تجاه الفرس والروم!

مستقبل الأصولية الإسلامية

بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي

أصبح من أساليب التفكير الشائعة، التي تقتنع بها أعداد هائلة من أجيالنا الجديدة، الانتقاص من قدر تجارب الشعب السابقة كلها دفاعًا عن تجرِبة جديدة يُراد الترويج لها. فطوال تاريخ ثورة ٢٣ يوليو كان المثقفون الذين جندوا أنفسهم لخدمة النظام القائم، أو الذين اعتنقوا اتجاهاته عن إيمان، يرددون مقولة ظلت تتكرر حتى سَرَتْ بين الناس مسرى البديهيات، وهي أن تجرِبة الحياة الحزبية في مصر قد فشلت، واليسار لا يمثل مصر لأنه يتلقى أفكاره من الخارج، واليمين يريد المحافظة على استغلاله ويقدم فكرًا تخديريًّا لا يخدم مصالح الجماهير؛ وإذن يبقى بعد هذا فكر الثورة (سواء اتخذ صيغة هيئة التحرير أم الاتحاد القومي أم الاتحاد الاشتراكي) بوصفه الصيغة الوحيدة المقبولة والصالحة. وفي سنوات «التصحيح» العشرة أضيفت بعض التعديلات إلى هذه الصيغة، ولكن إطارها العام، الذي يسعى إلى هدم التجارب الأخرى لكي يظل هناك فكر واحد هو الصحيح، ظل قائمًا، وبلغ من تغلغل أسلوب التفكير هذا في العقول أن المعارضين أنفسهم بدءوا يتبنَّوْنَه، ويجدون لزامًا عليهم، لكي يدافعوا عن اتجاههم الخاص، أن يُحوِّلوا التجارب السابقة إلى أنقاض؛ لكي يظل البناء الوحيد الصامد بينها هو فكرهم الخاص؛ أي إنهم هم بدورهم يعتنقون مذهب «الحقيقة الواحدة» التي لا تقبل تعددًا أو تغيرًا، والتي تمحو كل ما عداها وتنظر إليه، لا على أنه وجهة نظر مختلفة، أو خطوة في الاتجاه الصحيح، بل على أنه كله بطلان وبهتان.

ولقد كان هذا هو المنطلق الذي بدأ منه الدكتور حسن حنفي في سلسلة مقالاته الطويلة عن «الحركة الإسلامية المعاصرة»،[١] التي بناها على دراسة استمرت — كما قال ناشرو المقالات — سنة كاملة، للتحقيقات مع أعضاء تنظيم الجهاد في قضية قتل رئيس مصر السابق أنور السادات، فهو بدوره يتخذ نقطة بدايته من نقد التجارب الحزبية السابقة، مرددًا عنها نفس الحجج الذي ظل الكتاب الدعائيون يرددونها طوال ثورة ٢٣ يوليو، دون أية محاولة علمية أو حتى منطقية لاختبار صحة هذه الحجج، كما كرر نفس الانتقادات التي وُجِّهتْ مرارًا إلى اليسار، وإلى العلمانيين والليبراليين، لكي يثبت أن التيار الذي يؤمن به، وهو ما يسميه بالأصولية الإسلامية، هو وحده القادر على تقديم الحل.

ولا جدال في أن من الممكن تصور نقطة انطلاق أخرى، يُنظر فيها إلى التجارب السابقة، منذ بداية المرحلة الحديثة في التاريخ المصري، على أنها روافد كانت تصب، بأشكال مختلفة، في تيار الوعي الشعبي، وتشكل مؤثرات ظلت تتراكم وتتفاعل على مدى عشرات السنين. ومستوى الوعي في أمة من الأمم لا يتحدد بعمليات استبعاد وإدانة تستهدف آخر الأمر الاحتفاظ بتيار واحد فقط، وإنما هو أشبه بطبقات أوصلت هذا الوعي إلى ما هو عليه الآن. فكل تجرِبة تبني شيئًا، وتهدم الصخور في ترسبها واحدة فوق الأخرى، بل إنه يزيد عنها في ذلك التفاعل المستمر الذي يتم بينها، والذي تكون فيه المرحلة الأخيرة حصيلة للتفاعل وتبادل التأثير بين المراحل السابقة جميعًا؛ أي إننا نستطيع أن نضع تصورًا للتاريخ مبنيًّا على «التكامل»، لا على «الاستبعاد»، ولكن يبدو أن كثيرًا من أعضاء المدرسة الفكرية التي أفرزتها ثورة ٢٣ يوليو لا تستطيع أن تفكر إلا من منظور «الحقيقة الواحدة»، وتجد لزامًا عليها أن تهدم الجميع قبل أن تقيم بناءها الخاص. وهذا ما فعلته مقالات حسن حنفي عندما سعت إلى الدفاع عما يسميه بـ «الأصولية الإسلامية».

على أن خطورة هذه المقالات لا تنبع فقط من منظورها العام، الذي يستبعد تجارب أسهمت بإيجابياتها وسلبياتها، في تكوين الوعي الشعبي على مدى التاريخ الحديث، فهذا المنظور كما قلنا جزء من طريقة في التفكير أثرت في جيل كامل، ولا يمكن أن يعد أي كاتب بعينه مسئولًا عنه، وإنما كان المسئول الحقيقي هو ذلك الجو العام الذي جعل فكرة

[١] ظهرت هذه المقالات في خمس عشرة حلقة في جريدة «الوطن» بالكويت عام ١٩٨٢م، وسوف نشير إليها برقمين: الأول هو رقم المقال، والثاني رقم العمود في الجريدة.

«الحقيقة الواحدة والوحيدة» أمرًا لا مفر منه، بل إن الخطر الحقيقي لهذه المقالات يكمن في تناولها لأشد التيارات المعاصرة حساسية في العالم العربي المعاصر، وهو التيار الديني في أشد اتجاهاته تطرفًا، وتصويرها لهذا التيار وكأنه هو موجة المستقبل في العالم العربي، واستخدامها مناهج حديثة في التحليل من أجل إضفاء طابع الأصالة والوطنية والتحرر على هذا التيار. ولما كان هذا التقييم يتكرر، مع تفاوت في أسباب الاهتمام ودرجة التعاطف، لدى المحللين الغربيين بوجه عام، والأمريكيين منهم بوجه خاص، فإن أهمية هذه المقالات تكمن في إثارتها لتلك القضية التي هي في نظر الكثيرين قضية الساعة، وهي: هل أخفقت كل البدائل في العالم العربي بحيث لم يبقَ أمامه إلا البديل الإسلامي، بالمعنى الذي تطرحه الجماعات المتطرفة؟ وهل هذا البديل هو حقًّا طريق الخلاص؟

من أجل هذه الأسئلة الخطيرة التي تثيرها قراءة هذه المقالات، بدا لنا أن من الضروري اختبارها بطريقة نقدية دقيقة، تكشف عن أخطائها المنهجية والموضوعية وعن تناقضاتها الداخلية العديدة والحادة، وعن توجهاتها التي تضيف في رأينا، بلبلة وحيرة فكرية شديدة، إلى موضوع يكتنفه التعقيد والغموض أصلًا؛ بسبب سياج التحريم الذي يحيط به من كل جانب، والذي يجعل مناقشته بحُرية وصراحة أمرًا مستحيلًا منذ البداية.

وعلى الرغم من أن النقد والتحليل الذي نعتزم القيام به ليس موجهًا إلى شخص كاتب هذه المقالات بقدر ما هو موجه إلى الأفكار والمبادئ التي تنطوي عليها مقالاته، وإلى المشكلات الخطيرة التي تثيرها؛ فقد كان من الطبيعي أن نكشف بالتفصيل عن سلبيات هذه المقالات، قبل أن ننتقل إلى مناقشة عامة للمشكلات المثارة فيها. وهكذا يستطيع القارئ أن يميز بين هدفين رئيسيين لبحثنا هذا: الأول هو بيان أوجه الخطأ والتناقض في المقالات التي نعرض لبحثها، والثاني هو الإدلاء برأينا الخاص في الموضوعات الخطيرة التي تثيرها.

بقيت كلمة أخيرة في هذه المقدمة، وهي أنني أعترف من البدء، في ضوء الأخطاء والتناقضات التي ظهرت لي في المقالات، بأن لهجة انتقادي ستكون شديدة في أحيان كثيرة. ولهذه الشدة في الانتقاد تبريران؛ أحدهما يتعلق بالموضوع نفسه، وهو الكم الهائل من التناقضات والتحليلات الخاطئة التي سنكشف عنها خلال العرض، والثاني يتعلق بالمبدأ العام، وهو أن التوجيه السيئ في الأمور التي تمس مستقبل أجيال بأسرها، وفي مجتمع يعاني أصلًا من عدوان الغاصبين والقامعين والمستغلين، لا يحتمل تخفيف اللهجة أو المداراة، ولا بُدَّ أن يكون لدينا من النضج ما يسمح لنا بأن نواجه المخطئ بأخطائه دون مجاملات حين يكون رأيه مستهدفًا توجيه العقول، وبخاصة العقول الشابة، في أمة عانت طويلًا من التضليل الفكري الذي يكتسي برداء الدعوة إلى إصلاح الأوضاع وتغييرها.

(١) الفقهاء والجماعات الإسلامية المعاصرة

لما كانت كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة، وعلى رأسها جماعة الجهاد، تعلن صراحة انتسابها إلى الآراء التي كان ينادي بها مجموعة من الفقهاء المحافظين، وعلى رأسهم ابن تيمية وابن حزم، فقد احتل موضوع الفقهاء مكانة هامة في مقالات د. حسن حنفي، لا سيما وأن الكاتب ينظر إلى نفسه، في كثير من الأحيان، على أنه امتداد عصري لتراث الفقهاء. ومع ذلك فإن من الصعب أن يهتدي المرء، من خلال ما كتب في هذه المقالات، إلى موقف محدد للكاتب من الفقهاء، أو رأي واضح المعالم في التأثير الذي يعتقد أنهم مارسوه في الجماعات الإسلامية المعاصرة.

إن الكاتب يتحدث (في ٢ / ١) عن موقف العداء الذي وقفه الفقهاء من علوم أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف، وكان هذا العداء «دفاعًا عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقيله وتفسيره وتأويله. وكان الفقهاء حراسًا للعقيدة الأصيلة ضد محاولات فهمها وتحديثها بحيث يقضي على خصوصيتها ومصدرها وفاعليتها ... وبالتالي أصبح الفقهاء، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمت وتعصب وضيق أفق، يعبرون عن الأصالة الإسلامية؛ ولذلك ارتبطت الجماعات الإسلامية المعاصرة بهذا التراث الفقهي القديم.» ويواصل الكاتب كلامه بعد قليل فيقول عن الجماعات المعاصرة المتأثرة بتراث الفقهاء: «يقوم دعاتها ... بالدفاع عن الأصيل ضد الدخيل، وحماية العقيدة من الشرك، والمحافظة على النص «الخام» من التأويل، فكانوا مثل الفقهاء أهل نقل لا أهل عقل، وكما حوت فتاوى الفقهاء على إجابات إسلامية أصيلة على قضايا العصر، وكانت نماذج في الوجدان الديني عند الناس على قدرة الإسلام على قبول التحدي العصري، أصبحت مجموعة فتاوى ابن تيمية موسوعة إسلامية ضخمة تكشف عن الحلول الإسلامية الأصيلة لمشاكل العصر.»

في هذه النصوص التي تكشف عن تعاطف وتقدير من الكاتب لأصالة الفقهاء القدامى، وتقدم تبريرًا لارتباطات الجماعات الإسلامية المعاصرة بتراثهم، لا يملك المرء إلا أن يعترض بشدة على ما تعبر عنه من تناقضات ومن اتجاهات شديدة الرجعية:

(١) فهناك تناقض صارخ بين وصف الفقهاء بأنهم أهل نقل لا عقل، وبأنهم يحافظون على النص الخام من التأويل، وبين القول أنهم يقدمون إجابات إسلامية لقضايا العصر، ويثبتون قدرة الإسلام على قبول التحدي العصري، وحتى لو كان المقصود هنا هو عصر هؤلاء الفقهاء أنفسهم؛ فإن من يتمسك بحرفية النص الخام، ويرفض العقل متمسكًا

بالنقل، لن يكون قادرًا على قبول أي تحدٍّ عصري، ولا راغبًا في ذلك؛ لأن مواجهة هذا التحدي تفترض وجود تأويل وتحديث للنص، وهو ما يرفضونه أصلًا حسب تعبير الكاتب.

(٢) وتنطوي عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى «الأصالة الإسلامية»، فهنا ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويصبح فهم النص وتعقيله «بدعة»، ويعد تحديث النص الديني ابتعادًا عن الأصالة، ويكون المثل الأعلى هو الاحتفاظ «بالنص الخام» على حد تعبيره، أي قبول النص بحرفيته، وكأنه في خزانة حديدية محكمة الإغلاق ومختومة بسبعة أختام. ومن الغريب حقًّا أنه يصف الفقهاء الذين يقومون بهذا العمل بأنهم «حراس للعقيدة»، وهم في الواقع حراس لتلك الخزانة المحكمة الإغلاق، أو على الأصح «سجانون» يحبسون العقيدة في كهوف التخلف، ويحجبون عنها نور العقل. وحتى لو كان الكاتب يعرض هنا رأي هذه الجماعات، فإن استخدامه تعبيرات مثل «حراس العقيدة»، والحفاظ على «الأصالة الإسلامية»، والدفاع عن العقيدة ضد البدع ... إلخ، لن يفهم منه القارئ إلا أن الكاتب يؤيد هذه المواقف من كل قلبه. ولست أدري كيف يرضى ضمير كاتب عصري، مثل حسن حنفي، أن تمر تعبيرات مثل «أهل نقل لا أهل عقل»، و«يحافظون على النص ضد تعقيله وتحديثه» دون أن يعلق عليها، وهو يعلم أن شبابًا بالملايين معرضون لعملية تغييب للعقل تهدد مستقبل الأمة العربية، ومع ذلك يقدم هذه التعبيرات الخطيرة في معرض الاستحسان، وكأنه يدعو الشباب إلى التمسك بما فيها.

(٣) ومن الغريب أن هذا الموقف الشديد الرجعية، الذي وقفه هؤلاء الفقهاء حسب وصف الكاتب لهم، يوصف بأنه موقف وطني يصون الأمة من أعدائها، فهو يقول في الموضع نفسه: «كانوا طليعة الأمة فيما يتعلق بالتصدي الفعلي لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل.» ويبرر تعلق المسلمين المعاصرين بهم بأنه راجع إلى أن «الأحوال لم تتغير والأعداء لم تتغير وإن تغيرت الأسماء.» ومرة أخرى يقول: «كان الهدف واحدًا عند الفقهاء على مر العصور: الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل والدفاع عن أراضي المسلمين» (٢ / ١). ولا يملك المرء، إزاء سيل المديح الذي يكيله الكاتب لهؤلاء الفقهاء إلا أن يتساءل: هل يكون الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل ومقاومة أعدائها في الخارج، عن طريق التمسك بحرفية النص ورفض العقل والتحديث ورفض العلوم التي يُستخدَم فيها حد أدنى من العقل، كأصول الدين وأصول الفقه، حسب رأي الكاتب؟ هل هذا الموقف المتزمت يخدم مصالح أية أمة، أم أنه أسرع وسيلة للقضاء عليها، حتى لو كان ذلك باسم الأصالة ومحاربة البدع؟

ويتبلور هذا الموقف المضطرب بوضوح كامل عندما يقول الكاتب (في ٩ / ٣): «كان الفقهاء أهل إصلاح وتغيير، وكانوا الحراس على الشرع والراعين لمصالح الأمة.» أما كيف

يدعون إلى التغيير وهم في الوقت ذاته حراس للشرع، يحافظون على حرفيته من التعقيل والتحديث، فهذا لغز لا يمكن أن يحله إلا الكاتب نفسه، وأعترف بوقوفي أمامه عاجزًا عن الفهم.

(٤) ولكننا قبل أن نفيق من دهشتنا إزاء التناقض السابق، نفاجأ بتناقض أشد منه، يتحول فيه الكاتب إلى ناقد للموقف المحافظ الذي وقفه هؤلاء الأصوليون، بعد سيل المديح الذي سمعناه في الفقرات السابقة، فهو في نفس المقال الذي أخذنا منه بعض الاقتباسات السابقة (المقال الثاني)، يتحدث عن إخفاق الحركات الإصلاحية الحديثة في القرن التاسع عشر، فيقول: «انتهت الحركة الإصلاحية إلى محافظة دينية، وتحولت الليبرالية إلى فردية تسلطية، كما انقلب التيار العلمي إلى ممارسات للخرافة وعودة إلى الإيمان» (٢ / ٣) هنا نجد أن المحافظة الدينية، التي كال لها المديح من قبل باعتبارها حراسة للعقيدة والأمة وتأمينًا من البدع، قد أصبحت رذيلة، بل إن التعبير الأخير، وهو «انقلب التيار العلمي إلى ممارسات للخرافة وعودة إلى الإيمان» يصدمنا بكل قوة؛ لأنه يربط بين العودة إلى الإيمان وممارسة الخرافة، وهو ما يتناقض مع كل ما سمعناه من قبل، ويترك القارئ حائرًا: أين يقف الكاتب بالضبط من مسألة المحافظة والتجديد، والحرفية والتأويل، والأصالة والتحديث؟

وتزداد حيرة القارئ وبلبلته عندما يجد الكاتب قد اتخذ موقف النقد الشديد من جماعات الإخوان المسلمين المعاصرة لنفس الأسباب التي امتدح من أجلها فقهاء التراث الإسلامي. فأول سلبيات هذه الحركة الإسلامية المعاصرة، في رأيه، هو «التركيز على أولوية الإيمان على العقل؛ مما جعل الجماعة دينية أكثر منها عقلانية، تبدأ من الإيمان كمسلَّمة لا تقبل النقاش؛ وبالتالي سادت العاطفة وعمَّ التعصب أحيانًا فزاد التصلب، وقل الحوار، وضاق الأفق» (٣ / ٣).

وفي تقييم الكاتب لكتاب «الفريضة الغائبة» نجد أن العيب الأول في نظره هو ذاته تلك الفضيلة الأولى التي لاحظها من قبل لدى الفقهاء، فهو «سيادة النصوص الخام سواء من الكتاب أو السنة أو من فقهاء المسلمين وأئمتهم خاصةً ابن تيمية ... مما يدل على عزلة الجماعة عن واقعها وإيجاد بديل عنه في التراث القديم ... وفي واقع القدماء مما جعلهم يسقطون عامل التاريخ والزمن من الحساب» (١٣ / ٤). وهكذا أصبحت النصوص الخام علامة تخلف بعد أن كانت حراسة للعقيدة ودفاعًا عن أصالة الأمة.

(٥) ولكي يُجهِز الكاتب على البقية الباقية من عقل القارئ، يعود مرة أخرى، في المقالات الأخيرة، إلى امتداح مواقف الفقهاء المحافظة على النص الخام، وتأكيد دورها في تحريك

التاريخ، فيتحدث في (١٢ / ١) عن كتاب الفريضة الغائبة من حيث إنه لا يحتوي بدوره إلا على «النص الخام»، متمثلًا في نصوص الفقهاء التي هي «زبدة التراث وخميرته الأولى، وأكثر النصوص فاعلية في سلوك الناس، فالنصوص الفلسفية لا تؤثر إلا في القلة المثقفة المتعالية ... والنصوص العقائدية لا تؤثر إلا في العلماء المتخصصين في أصول الدين (!) ... أما النصوص الفقهية فهي ... أشبه بالمنشورات السياسية اليوم وبيانات الأحزاب السياسية والمؤتمرات الصحفية للقادة؛ وبالتالي كان لها فعلها المباشر في الجماعة الإسلامية ورؤيتها لأحداث العصر.»

وهكذا، بعد أن ربط في الفقرة السابقة بين المحافظة والتخلف والخرافة وضيق الأفق، وانتقد كتاب «الفريضة الغائبة» لأنه «غاب» في النصوص الخام، الدينية والفقهية، يعود الآن فيجعل للنصوص الفقهية المحافظة دور المنشورات السياسية الثورية التي هي وحدها القادرة على تحريك الجماهير، بعكس النصوص الفلسفية والعقائدية.

(٦) وقبل أن أختم حديثي في هذا الموضوع، أود أن أشير إلى التناقض الأكبر بين الموقف العام الذي اتخذه الكاتب في هذه المقالات، وموقفه المعروف في كتبه وأبحاثه الأخرى. ويكفي أن أشير إلى آخر هذه الكتب، أعني «التراث والتجديد»، الذي دافع فيه الكاتب بكل قوة عن تحويل النص الديني إلى حقيقة تعاش في العصر الحاضر، وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية في التاريخ، وبلغ به الإسراف في التأويل حدًّا جعله يستخدم تعبيرات مثل «الله هو الحرية والأرض»، ويقول إن لفظ الله «ينطوي على تناقض داخلي» ولفظ «إسلام» فقد معناه الأصلي، ولفظ «دين» لا يؤدي إلى الإيصال، ولا ينقل «المعنى الأصلي»؛ وذلك على أساس أن «اللغة التي يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد» (ص١٣٥)، وينادي بالانتقال من العصر القديم «المتمركز حول الله» إلى العصر الحالي المتمركز حول الإنسان (انظر مثلًا ص١٣٩)، ويصدر أحكامًا مثل: «نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة، ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع» (ص١٣٧) أو مثل «فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعني الإيمان في تراثنا القديم»، «فالإلحاد بهذا المعنى رغبة في بيان الأثر العملي للأفكار، ورد فعل على الإيمان المتحجر المكتفي بذاته الذي يكفي المؤمنين شر القتال» (ص٦٦)، وفي موضع آخر يقول: «فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيدًا للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقدًا له» (ص٦٧)، ويقول «ليس للعقائد صدق داخلي في ذاتها بل صدقها هو مدى

أثرها في الحياة العملية، وتغييرها للواقع، فالعقائد هي موجهات للسلوك، وبواعث عليه لا أكثر، وليس لها أي مقابل مادي في العالم الخارجي كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات» (ص٦٦)، كذلك يقول: «ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها» (نفس الصفحة).

وأخيرًا نجد تعبيرًا مثل: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور» (ص٦٩). هذه النصوص التي اقتبستها من أحدث ما كتب المؤلف (١٩٨٠م)، تقدم لنا فكرة عن الجو العقلي الذي يعيش فيه، ولست هنا في معرض مناقشة آرائه هذه، ولكنني أود فقط أن أطرح سؤالًا أراه على أعظم جانب من الأهمية: كيف يستطيع عقل واحد أن يجمع بين هذا التأويل الشديد الإسراف للمفاهيم والمعاني والمعتقدات الدينية، في كتاب يراه أصدق الكتب تعبيرًا عن وجهة نظره، وبين ذلك التعاطف مع الفقهاء المحافظين على النص الخام، المهاجمين لأبسط تأويل أو تفسير؟ وإذا فرضنا أن مؤرخًا أراد في المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفي من هذه المسألة فهل سيظل هذا المؤرخ محتفظًا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟

(٢) المصدر المباشر: الإخوان المسلمون

لما كان الإخوان المسلمون هم الأصل الذي انبثق عنه فكر جماعة الجهاد وغيرها من الجماعات الإسلامية المعاصرة، فإن الكاتب يستفيض في الحديث عنهم، ويعدد مزاياهم وعيوبهم، ولكنه يقع هنا أيضًا في عدد لا يستهان به من الأخطاء المنهجية والتاريخية، وتحتشد معالجته للموضوع، كما هي العادة، بالأحكام المتناقضة.

فهو يبدأ معالجته لموضوع الإخوان المسلمين بالربط بين زعيمهم حسن البنا وبين الحركة الوطنية التحررية. وليس هذا الربط ذاته هو الذي يهمنا، وإنما المهم أن نتبين السبب الذي يقدمه المؤلف لتعليل ذلك.

ولنستمع إلى ما يقوله: «بدأ حسن البنا دعوته في الإسماعيلية على ضفاف القناة، وهو يشاهد جنود الاحتلال، فارتبطت الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية في مصر» (٣ / ١). إن أصغر تلميذ تلقى درسًا واحدًا في المنطق يستطيع أن يدرك تهافت هذه الحجة

التي تستخلص نتيجة ضخمة، هي «ارتباط الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية في مصر»، من مقدمة تافهة هي أن حسن البنا كان يشاهد جنود الاحتلال في الإسماعيلية — ناسيًا أن هذه المدينة الذي كان يعيش فيها أيضًا تجار وعمال كان بعضهم يتعامل مع الإنجليز ويتعاون معهم رغم أنه «يشاهدهم» كل يوم! أما الشبهات التاريخية التي أثارها البعض — والتي لا أناقشها هنا ولكن لا بُدَّ من الإشارة إليها — عن وجود اتصالات خفية بين جماعة الإخوان في بدايتها على الأقل وبين السفارة البريطانية وعن دور المستر سمارت، المستشار الشرقي للسفارة، في دعم الإخوان، وعن وجود مصلحة مشتركة بين الفريقين تتمثل في رغبتهما في إزاحة خصمهما اللدود — وهو حزب الوفد — هذه كلها أمور لا يخطر ببال الكاتب أن يثيرها، أو يناقشها، أو يرد عليها، وكفاه أنه أثبت ارتباط الإخوان بالحركة الوطنية ما دام حسن البنا كان يشاهد الإنجليز في الإسماعيلية!

يتحدث الكاتب عن ارتباط الدعوة الإخوانية باللجنة المصرية للطلبة والعمال عام ١٩٤٧م (والصحيح ١٩٤٦م) بطريق غير رسمي، ثم ينتقد الجماعة لأنها رفضت الارتباط بها رسميًّا، ومع ذلك، ورغم انتقاده هذا، يصل إلى استنتاج خطير هو «كان الاستعمار ينظر إليها بحق على أنها العدو الرئيسي له في المنطقة» (٣ / ١). ولسنا ندري كيف برر الكاتب لنفسه إصدار هذا الحكم، دون أن يرد على الشبهات التي أشرنا إليها من قبل، والتي أثارها عدد لا يستهان به من المؤرخين، ولكن من المؤكد أن الإخوان قد لعبوا دورًا إيجابيًّا في محاربة لجنة الطلبة والعمال، والدليل على ذلك مهادنتهم، داخل الجامعة وخارجها، لحكومة إسماعيل صدقي الثانية التي تولت الحكم في تلك الفترة لكي تبطش بالمد الوطني الجارف. وكل من عاصر هذه الفترة يذكر خطاب زعيم طلبة الإخوان في الجامعة، حسن دوح، عن إسماعيل «الذي كان صدِّيقًا»، مع أن تاريخ إسماعيل صدقي الأسود كان كفيلًا بإبعاد كل إنسان وطني عن طريقه. ومن هنا فإن ما قاله المؤلف عن العداء «المشهود» بين الإخوان والقصر، وهو العداء الذي لم يجد له سندًا سوى حادث مقتل حسن البنا، يدخل في باب الأوهام؛ إذ إن الحادث الأخير جاء نتيجة لتناقض مرتبط بالصراع الذي نشب في أواخر الأربعينيات بين الإخوان وأحزاب الأقليات التي كان يقف وراءها الملك، وتبادل الإرهاب والقتل بين الطرفين. أما خلال السنوات الطويلة التي سبقت ذلك، فقد كان التفاهم سائدًا بين الإخوان والقصر؛ وذلك لنفس السبب الرئيسي، وهو أن الإخوان كانوا أداة فعالة لمحاربة الوفد، وهو غاية ما يتمناه الملك وأذنابه.

ويرتكب الكاتب خطأً تاريخيًّا فاحشًا حين يقول «وكانت انتخابات اتحادات الطلاب بالجامعة قبل الثورة تعطي مرشحي الإخوان ٩٥٪ من أعضاء الاتحاد.» فلو رجع الكاتب

إلى وثائق هذه الفترة، وإلى شهادات معاصريها، لتبين له أن العكس هو الصحيح، وأن الإخوان كانوا عاجزين تمامًا، طوال معظم السنوات السابقة على الثورة، عن السيطرة على اتحادات الطلبة التي كان الديمقراطيون والوفديون يحصلون على معظم مقاعدها.

ويصدر الكاتب أحكامًا شديدة المبالغة، كقوله: «لا يوجد زعيم وطني إلا واتصل بها (بجماعة الإخوان) إما بالانضمام إليها أو بالتعلم منها وحضور ندواتها والاستماع إلى محاضراتها.» هذا حكم فيه تعميم شديد البطلان؛ لأنه ينطبق فقط على الضباط الأحرار، ومنهم جمال عبد الناصر، كما ينطبق على حسن حنفي نفسه بالطبع، ولكنه لا ينطبق قطعًا على كل القيادات الوفدية وكل القيادات اليسارية، وهي القيادات التي كان لها دور هام في الحركة الوطنية في ذلك الحين.

ويكيل الكاتب للإخوان مدحًا يتغزل فيه بوطنيتهم واشتراكيتهم وقوميتهم، فيقول: «ظل الإخوان إذن طول عمر الثورة بعيدين عنها في السجون، وتم بناء مصر، وأضخم مشروع قومي منذ محمد علي، وهم بعيدون عنه، مع أنهم كانوا من دعاته وممن شاركوا في صياغاته قبل الثورة، ولم يشاهد الإخوان وهم أحرار تأميم قناة السويس في ١٩٥٦م وهم الذين حاربوا في ١٩٥١م لتحريرها، ولم يدافعوا عن البلاد ضد الاعتداء الثلاثي وهم دعاة الوحدة الشاملة لأطراف الأمة مع قلبها، ولم يشاهدوا بناء مصر الاشتراكية ١٩٦١–١٩٦٤م وهم من أوائل الداعين للعدالة الاجتماعية والاشتراكية، ولم يشاهدوا معارك مصر ضد الحلف الإسلامي في ١٩٥٦م وكانوا المدافعين عن استقلال المنطق ضد الأحلاف العسكرية وارتباط مصر بالغرب، ... إلخ (٥ / ٣).

ولكن في نفس الصفحة التي نظم فيها الكاتب قصيدة الشعر هذه في مدح الإخوان المسلمين وعتاب الثورة (في عهد عبد الناصر) لأنها أبعدتهم عن المشاركة في كل المشروعات التي كان لهم فضل الدعوة إليها؛ في نفس الصفحة وفي العمود التالي مباشرةً، يتحدث الكاتب عن إخراج السادات لهم من المعتقلات والسجون فيقول: «أخرجهم وهو يعلم أنهم ليسوا خطرًا عليه نظرًا لعدائهم لعبد الناصر ونظرًا لتخلفهم الفكري وعدائهم للاشتراكية وللقومية العربية وللاتحاد السوفياتي وموالاتهم التقليدية للغرب، ولحرصهم على الإسلام الشعائري المظهر، وكل ذلك قاسم مشترك بينه (أي السادات) وبينهم» (٥ / ٤). وهكذا من عمود إلى العمود المجاور، انتقل الإخوان من الاشتراكية والقومية والعدالة الاجتماعية والعداء للغرب إلى التخلف الفكري والعداء للاشتراكية وللقومية والموالاة التقليدية للغرب، وهو انتقال يغني عن أي تعليق!

(٣) دور الناصرية وصراع الجماعات الإسلامية مع الثورة

يشترك الكاتب مع عدد غير قليل من المؤرخين في القول بأن الاضطهاد والتعذيب الذي لحق بالإخوان المسلمين في سجون عبد الناصر كان هو السبب المباشر لجنوح فريق منهم إلى التطرف، والسعي إلى الانتقام، واللجوء إلى العنف، وهذا الفريق هو الذي تكونت منه الجماعات الإسلامية المتطرفة في السبعينيات. وهكذا يمكن القول إن الصراع بين الإخوان والثورة، وخاصةً في عهدها الناصري، كان هو الأصل المباشر لظهور هذه الجماعات.

وقبل أن نناقش آراء الكاتب في هذا الموضوع الهام، نود أن نشير إلى الطريقة التي استخدم بها تعبير «الناصرية» في مقالاته، فهو أحيانًا يرى الناصرية امتدادًا لحركة الإصلاح الديني التي بدأت منذ القرن الماضي، فيتحدث عن القومية العربية التي يُعَدُّ الإسلام أحد مكوناتها، ويتخذ نموذجًا لها من الناصرية «التي رأت فيها الشعوب العربية والإسلامية استئنافًا لحركة الإصلاح الديني بالرغم مما يبدو عليها من علمانية» (٢ / ٣). ولكنه يضخم دور الناصرية في السبعينيات بحيث يجعلها هي وحدها المسئولة عن مظاهرات الطلبة في السبعينيات (٦ / ٢)، بل إنها هي التي حركت الجماهير في الانتفاضة الشعبية في ١٨ و١٩ يناير؛ لأن «جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين» هم الذين قاموا بهذه الثورة. ومع ذلك فإنه لا بُدَّ قد أدرك أن هذا حكم مبالغ فيه؛ لأن انتفاضة يناير كانت أوسع بكثير من أن تكون انتفاضة لجماهير الناصرية وحدها. ولذلك عاد بعد قليل فتحدث عن «الناصريين بما تضم هذه التسمية من اشتراكيين وتقدميين وقوميين وماركسيين» (٦ / ٢). وهذا تعريف عجيب للناصرية؛ إذ لم يقل أحد إنها مرادفة لكل هذه التيارات معًا، أو إنها تتسع بحيث تضم في داخلها اليسار بكل درجاته، فضلًا عن الاتجاهات القومية، ولكن الأهم من ذلك أن هذا التعريف الواسع الأخير يجعل الناصرية تيارًا علمانيًّا، ما دام يضم الاشتراكيين والتقدميين والماركسيين، ويستحيل بهذا الوصف أن تكون الشعوب العربية والإسلامية قد رأت فيها استئنافًا لحركة «الإصلاح الديني» كما قال قبل قليل. ويكتمل الخلط والاضطراب حين نرى الكاتب يتحدث في المقال الأخير عن شيء يسميه «الناصرية الشعبية» يؤكد أنه هو «الرغبة المكبوتة على مدى عشر سنوات»، ويرى أنه «لا سبيل إلى وقف الناصرية الشعبية القادمة في المستقبل القريب ... فاختيار مصر الثوري الذي بدأ في يوليو ١٩٥٢م ما زال يمثل اختيارها الأول» (١٥ / ٣). ومع ذلك فإنه في نفس المقال يحدد في السطور الأولى اختيار مصر الأول على نحو مضاد تمامًا؛ إذ يقول عن الأصولية الإسلامية إنها «مستقبل مصر الذي لا بديل له مهما كانت هناك من إنجازات اجتماعية وسياسية تقوم بها الأيديولوجيات الثورية العلمانية، فهي البديل المستقبلي الوحيد» (١٥ / ١).

والآن بعد أن تبين لنا أن الناصرية ليس لها عند الكاتب سوى معانٍ مضطربة متناقضة، لنعد إلى موضوعنا الأساسي، وهو علاقة الإخوان بالثورة، تلك العلاقة المأساوية التي انتهت إلى تنكيل الثورة بالإخوان، وانتقام الإخوان وفروعهم المتطرفة من الثورة.

إن الكاتب يصف بالتفصيل الصدام بين الثورة والإخوان، وكيف نال الإخوان على يد الثورة من السجن والتعذيب والقتل ما جعل بينهم وبينها «ثأرًا لا يمحوه إلا الدم» (٥ / ٣)، ويرى أن حادث المنصة في ١٩٨١م هو أكبر رد فعل من التيار الإسلامي وأخذ بالثأر مما حدث للجماعة في عمر الثورة» (٤ / ٢). ومع ذلك فإن هذا التفسير لحادث المنصة ينهار تمامًا عندما نراه يتحدث عن تحالف السادات معهم ضد الناصرية، واستعانته بهم ضد أعدائه من الوطنيين والتقدميين، وحين يؤكد أن الإخوان خرجوا من السجون، في عهد السادات، «وهم شاكرون الحمد» (٥ / ٤) فمعنى ذلك أن الثأر الذي لا يمحوه إلا الدم لم يعد موجودًا طوال الجزء الأكبر من عهد السادات، الذي رد اعتبارهم، وأعاد نشاطهم، واتخذهم حلفاء له.

والواقع أن فكرة وجود ثأر طويل المدى بين الإخوان، والجماعات المنبثقة عنهم، وبين ثورة ٢٣ يوليو، منذ أحداث عام ١٩٥٤م حتى ٦ أكتوبر ١٩٨١م، توحي بأن هناك خطًّا واحدًا يميز العلاقة بين هذين الطرفين طوال الأعوام الثلاثين من عمر الثورة. وحقيقة الأمر، في رأيي، هي أن العلاقة بينهما لها نمط مختلف كل الاختلاف، هو محاولة كل من الطرفين استغلال الآخر لتحقيق مصالحه الخاصة، والانتقال إلى العنف كلما أصبح التعارض بين مصالح الطرفين صارخًا، ففي العامين الأولين من عمر الثورة، تصور الإخوان أنهم يستطيعون استغلالها لصالحهم، وتصورت الثورة أنها قادرة على استخدام الإخوان لمحاربة الأحزاب، وحدث تحالف مؤقت، ثم جاء الصدام عندما أصبحت معاهدة الجلاء مع بريطانيا حقيقة واقعة، وكان لا بُدَّ للثورة أن تثبت أنها هي القوة الوحيدة التي ينبغي أن يُعمَل لها حساب في مصر. وبعد فترة مصالحة تكرر هذا النمط نفسه في عام ١٩٦٥م. وفي عهد السادات كانت فترة المصالحة أطول كثيرًا، وأعمق في أبعادها ونتائجها؛ لأنها دامت من ١٩٧٠م إلى ١٩٧٩م على وجه التقريب. وظلت هذه المصالحة قائمة طوال حركة المد الشعبي في مظاهرات الطلبة وانتفاضة يناير، وكانت معظم الحركات الإسلامية خلال هذا الوقت أداة من الأدوات التي تسلطها الحكومة ضد كل اتجاه تقدمي أو ديمقراطي.

فكيف صبت الجماعات الإسلامية غضبها على السادات بالذات، مع أن تنكيله بهم، مهما بلغت شدته، كان أقل بكثير من تنكيل عبد الناصر؟ إن القول بوجود ثأر قديم،

ينطوي على تبسيط وتسطيح للمشكلة. وحقيقة الأمر أن السادات قُتل لأنه كان هو الأقرب إليهم، كما توهموا طوال فترة المهادنة بينه وبينهم، ونظرًا لاعتقادهم بأنه هو الأقرب إليهم، فقد بَنَوْا عليه آمالًا كبيرة، وشجعهم هو ذاته على الاعتقاد بأنه يقترب بهم كثيرًا من أهدافهم، وأعطاهم كل فرص الانتشار، فاستجابوا له بترحيب شديد، وتصوروا أن دولتهم أوشكت على التحقق. غير أن السادات، الذي كانت له دائمًا حساباته ومشروعاته الخاصة، خيب ظنهم في السنتين الأخيرتين من حكمه، فقد أخذ يتباعد لأنه مضطر إلى عمل حساب علاقاته الخارجية بالغرب، وحماية الملايين من المواطنين المسيحيين الموجودين في أرضه كحقيقة واقعة، وانتقل من التباعد إلى الهجوم الفعلي عندما زادت قوة هذه الجماعات عن الحدود التي كان يرسمها، وتجاوز نشاطها الأهداف التي كان يخططها لهم. كما أخذوا هم يتباعدون لأنهم شعروا أن هدفهم الذي بدا أنهم قد اقتربوا منه، وهو التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، أصبح بعيدًا عن التحقق. وهكذا كانوا أعنف مع السادات الذي دللهم طويلًا، منهم مع عبد الناصر، الذي عذبهم وقتلهم؛ لأن الأول اقترب بهم كثيرًا من أهدافهم، ثم اتضح أنه كان يخدعهم، ولم يكن مستعدًّا للمضي في الاستجابة لهم إلى النهاية.

وهكذا لا يمكن القول بوجود خط متصل في العلاقة بين الإخوان والثورة، هو الثأر المتراكم عبر ثلاثين سنة من حكم الثورة، بل إن نمط هذه العلاقة كان أعقد بكثير، فهو نمط يبدأ بمحاولة استغلال كل طرف للآخر، وينتهي بحدوث تصادم بين الطرفين، ويتكرر هذا النمط عدة مرات في ظروف ومعطيات مختلفة.

ولكن الأمر الذي ينبغي أن نتنبه إليه هو أنه لم تحدث في أي وقت مواجهة بين الثورة وبين «الدين» أو «الإسلام» ذاته، فعلى الرغم من حدوث مواجهات عنيفة بينها وبين جماعات دينية، معظمها إسلامية وإن كانت بعضها مسيحية، فقد ظلت الثورة منذ بدايتها حتى وقتنا الراهن تتملق المشاعر الدينية للناس، حتى وهي تشن أقوى الحملات على الجماعات الدينية، وبلغ هذا التملق ذروته في العهد الساداتي، ولكنه كان موجودًا طوال الوقت. وهكذا لم تمر الثورة في أي وقت بمرحلة كانت فيها غير مكترثة بالدين، كما هي الحال في الثورة الكمالية في تركيا مثلًا، ولم تكن حتى علمانية بالمعنى الكامل، كما يحدث في الولايات المتحدة ومعظم بلاد أوروبا الغربية، بل إنها لم تتوقف عن تأكيد تمسكها بالدين وشعائره، ولم تكف عن استخدام سلاح الدين لدعم أهدافها، بحيث كان الإسلام في نظرها هو الذي يبرر الاشتراكية والقومية العربية في وقت ما، وهو الذي يبرر الاقتصاد الحر والصلح مع إسرائيل في وقت آخر.

(٤) تقييم فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة

لما كانت هذه الجماعات قد انبثقت عن التنظيم الأم، وهو «الإخوان المسلمين»، فإن الانتقادات أو السلبيات التي يلاحظها الدكتور حسن حنفي على حركة الإخوان، والتي قال إنها «تضخمت في السبعينيات في الجماعات الإسلامية الحالية»، تنطبق عليها بغير شك، أي إن الكاتب ينقد هذه الجماعات، بصورة أشد، عندما يأخذ على حركة الإخوان المسلمين مآخذ مثل: «التركيز على أولوية الإيمان على العقل؛ مما جعل الجماعة دينية أكثر منها عقلانية، تبدأ من الإيمان كمسلمة لا تقبل النقاش» (٣ / ٣). وهو كما نرى نقد يهدم كل ما بناه في هذه المقالات كلها؛ لأنه يعتبر الأساس الإيماني واللاعقلاني لهذه الجماعة عيبًا جوهريًّا، مع أن هذا الأساس هو دعامة الحركة، وهو الذي ظهر بمزيد من الوضوح في الجماعات المنبثقة عنها، والتي تكتفي «بالنص الخام» كما قال مرارًا. ومن الانتقادات الأخرى التي يوجهها الكاتب، سيطرة فكرة الحاكمية، وتكفير النظم القائمة دون تمييز بين ما يتفق مع الشرع وما يخالفه في ممارساتها. ويتصل بذلك دعوتها إلى التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية «دون نظر إلى الأضرار التي قد تنجم عن هذا التطبيق في المجتمعات المعاصرة ... خاصةً وأن الشريعة الإسلامية كانت تعني (عندهم) الحدود أي قانون العقوبات ... ومطالبة المسلم بواجباته قبل إعطائه حقوقه.» ويأخذ الكاتب على الإخوان والجماعات المنبثقة عنهم دعوتهم إلى إحداث التغير الاجتماعي بانقلاب في السلطة دون انتظار لانتشار الدعوة بين الناس، بحيث تكون تلبية لمطلب جماهيري عام، وكذلك استخدام القوة لإحداث هذا التغيير في السلطة عن طريق تنظيمات شبه عسكرية «فيكون الشعب في النهاية هو الخاسر، فلا الدولة الإسلامية قامت ولا الأمن قد استقر، ولا الدعوة الإسلامية قد استقرت ولا أصبح أعضاؤها مواطنين صالحين» (٣ / ٣). ويلفت نظرنا في هذا النقد الأخير استخدام الكاتب لعبارات الاستقرار والأمن والمواطن الصالح في نقده، وهي نفس العبارات التي تستخدمها سلطة الدولة في حملتها على هذه الجماعات، فضلًا عن أنها عبارات تتناقض تمامًا مع مغازلته لفكرة الثورة الإسلامية بوصفها حلًّا وطريقًا للخلاص، في المقالات الأخيرة. كذلك يعيب على هذه الجماعات غياب فكرة التدرج في ممارساتها، وعدم تعاونها مع الجماعات الوطنية الأخرى، وسيادة الطاعة المطلقة للأمير في تنظيماتها، وأخيرًا سيادة النظرة الرأسمالية في تفكيرها واتجاهها إلى تركيز عدائها ضد الاتحاد السوفياتي والماركسية دون أي تقدير لوجود بعض الإيجابيات في هذه الأنظمة الأخيرة (٣ / ٤).

هذه إذن انتقادات في الصميم، لا يملك المرء إلا أن يتفق فيها مع الكاتب، وخاصةً عندما أكد أن هذه السلبيات تضاعفت في الجماعات الإسلامية المعاصرة؛ نتيجة للجو السائد في السبعينيات، ولا بُدَّ أن يتوقع المرء ممن يوجه مثل هذه الانتقادات الحاسمة أن يكون موقفه سلبيًّا من الجماعة بأسرها، وأن يكون منتبهًا إلى أخطار هذا اللون من التفكير وبعيدًا كل البُعد عن تأييده، ومع ذلك فإن صفحات هذه المقالات تحتشد بعبارات المدح والتأييد والتهليل والتصفيق، لا لممارسات تنظيم «الجهاد» فحسب، بل لفكره ونظرياته.

ولكن، لنواصل عرضنا للجوانب السلبية التي تُستخلَص من أقوال الكاتب ذاته، إما بطريق مباشر أو بالاستنتاج، ولْنَرَ إلى أية نتائج تؤدي بنا هذه الأقوال:

(١) إن بدايات الحركة الإسلامية المعاصرة، حسب رأي الكاتب، ترجع إلى الاضطهاد والتعذيب الذي لحق بأعضائها في المعتقلات، وخاصةً عام ١٩٦٥م، أي إنها بداية ثأرية مرضية غير سوية، ومع ذلك يستخلص الكاتب من هذه البداية شيئًا، ولم يحلل نتائجها النفسية والفكرية السلبية عليهم.

(٢) وبعد هزيمة ١٩٦٧م عملت الدولة ذاتها على القيام «بحملة دعائية مستعملة الدين لتبرير الهزيمة … فوجدت فيها الجماعات الإسلامية التربة الصالحة للانتشار، فالهزيمة قدر من الله … ولا محيص عن قدر الله … والرضا بقضاء الله هو الموقف الوحيد الممكن حتى لا يثور الشعب» (٥ / ١). «أما الاتجاه الطبيعي الشعبي فقد بدأ بظهور حركات الدعوة إلى العودة إلى الدين، فكما انتصرت إسرائيل متمسكة بدينها فكذلك انهزمنا لبعدنا عن الدين، وظهر الحجاب وإطالة اللحى وبناء المساجد والأذان في مكبرات الصوت … إلخ.»

(٣) وعندما أتى السادات أخرجهم من السجون لكي يضفي على حكمه شرعية؛ لأن «الدين لدى الشعوب المتخلفة أحد مصادر الشرعية» (٦ / ٢)، واستعان بهم في القضاء على بقايا الناصرية (٥ / ٤)، وهكذا ازدهرت الجماعات الإسلامية في الجامعة، وانخرط فيها الطلاب «لعدم وجود بديل عنها» (٦ / ١)، وهو اعتراف بأن قوة الجماعة لم تكن أصيلة إنما جاءت بتشجيع من الدولة، وامتلأت جدران الجامعة «بمجلات الحائط الخالية من أي وعي سياسي أو وطني» (٦ / ١) وهو تقييم له دلالته البالغة، التي ينبغي أن نتذكرها فيما بعد.

(٤) هذه إذن انتقادات فيوبعد ازدياد قوة الجماعة «رفضت الدخول في أي حوار مع القوى الوطنية»، كما «تطاولت على الأساتذة والعمداء … ومارست شتى أنواع الإرهاب في الحياة الجامعية» (٦ / ١). أما خارج الجامعة فقد «تعاونت الجماعة مع مرشحي الحكومة

(الساداتية) في انتخابات ١٩٧٦م على إسقاط مرشحي اليسار في كثير من الدوائر على أساس العداء للناصرية» (٦ / ٢)، «وتحول أعضاؤها إلى خفر وشرطة في الطرقات لتطبيق الشريعة الإسلامية» (٦ / ٢). ومن جهة أخرى فإن الحكومة إلى جانب سنها لقوانين استثنائية ضد الحريات، استعملت الدين لتحقيق أهدافها، على أساس أن «الدين في المجتمعات المتخلفة أنجح وسيلة يمكن استعمالها من جانب الحكم دفاعًا عن النظام القائم» (٦ / ٢). وهكذا «بدأت مظاهر العودة إلى الإسلام تشتد من جديد في الحياة العامة دفاعًا عن النظام القائم، كما كان الحال بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م» (٦ / ٣). واستُخدم الإسلام «لمحاربة الاشتراكية والشيوعية والماركسية والنظريات الهدامة الملحدة التي تهدد الإيمان والعقيدة، والحقيقة هي محاربة هذه النظريات التي تمثل خطرًا على النظام الاجتماعي والسياسي القائم باسم الدين؛ لذلك قامت المملكة العربية السعودية بتأييد الإخوان المسلمين في مصر، وما تولد من التنظيم الأم، أي «الجماعات الإسلامية» تأييدًا ماديًّا ومعنويًّا، والمساهمة في نفقات الدعوة وتوزيعها» (٦ / ٣).

هذه إذن هي الظروف التي نشأت فيها الحركة الإسلامية في السبعينيات، وتلك هي الأصول التي ظهرت منها كما عبر عنها الكاتب: اضطهاد وتعذيب يؤدي حتمًا إلى فكر مَرَضي انتقامي؛ هزيمة عسكرية ساحقة تؤدي إلى قَدَرية شجعتها الحكومة؛ رغبة حاكم جديد في القضاء على آثار حاكم قديم؛ استعانة الحاكم الجديد بهم في إضفاء شرعية على حكمه؛ إطلاق اليد لهم داخل الجامعات وخارجها ليقوموا بممارسات الدروشة والبلطجة والإرهاب؛ تحالف سياسي وبينهم وبين الحكومة القائمة؛ وتمويل أكبر دولة عربية رجعية لهم. ألم تكن هذه الظروف كفيلة بأن تشكك في توجهات الحركة بأكملها؟ ألم يكن في استطاعة الكاتب الذكي أن يستنتج الكثير من تلك الأصول التي أظهرت الجماعة وشجعتها في السبعينيات؟ ولكن، لننتظر قليلًا ونرَ كيف يواصل الكاتب تقييمه لفكر هذه الجماعة.

يمر الكاتب مر الكرام على أفكار خطيرة ومخيفة عبَّر عنها كتاب «الفريضة الغائبة»، فيكتفي بعرضها دون أي تعليق عليها. وحسبنا أن نشير إلى مثالين: فمؤلف «الفريضة الغائبة» يرى أن البلاد التي يحكمها مسلمون لا يأخذون بشريعة الإسلام ولا يحكمون بما أنزل الله هي «دار كفر»، وفي هذه الفئة «يندرج تاريخ الإسلام كله بعد الخلفاء الراشدين عندما تولى أمر المسلمين أناس لا يحكمون بكتاب الله» (١٢ / ٢). ومعنى ذلك أن كل ما هو مضيء في التاريخ الإسلامي، من علوم وفلسفات وفنون، ومن حضارة رفيعة كانت في عصرها قائدة ومعلمة للعالم، كل هذا ظهر في ظل «دار الكفر». ومع ذلك فلم يكن

مثل هذا الحكم الخطير جديرًا بتعليق من الكاتب يرد الأمور إلى نصابها، ويوقظ الشباب المخدر بهذا الفكر، والذي يتزايد في مجتمعاتنا عددًا بسرعة مخيفة، من تلك الغفوة العقلية المحزنة.

أما المثل الآخر فمستمد من الأساليب القتالية التي يدعو إليها كتاب «الفريضة الغائبة»، ومن بينها «الإغارة ليلًا على المشركين حتى لو أصيب نساؤهم وصبيانهم لأن حكمهم حكم آبائهم ... والاعتماد على حديث لمسلم عندما سئل عن حكم صبيان المشركين الذين يبقون فيصاب من نسائهم وصبيانهم بالقتل» (١٣ / ٤). وهذا الحكم اللاإنساني المخيف يمر بلا أي تعليق من الكاتب، بل إنه في إطار لهجة الاستحسان والتأييد العامة التي يتحدث بها الكاتب عن هذه الجماعة، يبدو وكأنه أمر مرغوب فيه.

يعترف الكاتب بأن الجماعة وقعت في شرك الطائفية، الذي نصبته لهم الدولة تحقيقًا لأغراضها الخاصة، ويشير بوجه خاص إلى العدد قبل الأخير من مجلة الدعوة في أغسطس ١٩٨١م «عندما وجهت إنذارًا إلى أقباط مصر وكأنه إعلان حرب من المسلمين على الأقباط» (١ / ٧) ويسلِّم بأن الجماعات تعمدت «إشعال الفتنة الطائفية كذريعة لتقويض النظام السياسي وبحجة الدفاع عن الإسلام أمام الجماهير الإسلامية» (٢ / ٧). ويشير إلى الفتوى التي أصدرتها الجماعة بأن «مال المسيحيين حلال ما داموا في حالة عداء مع المسلمين، وأن الأقباط جزء من المسيحيين، والمسيحيين جزء من الصليبيين» (٣ / ٧) (والتعبير الأخير بالطبع خطأ واضح، وكان ينبغي أن يكون معكوسًا). كما يشير إلى فتوى أميرهم عمر عبد الرحمن بجواز قتال النصارى والاستيلاء على أموالهم، فحكام اليوم مثل حكام التتار لأنهم «يُدخلون في طاعتهم الكفار ولا يأخذون منهم الجزية» (١٢ / ٣)، «وهم يرتكبون خطأ جسيمًا في حق الإسلام عندما يتحدثون عن الإخاء الديني ... وأن المسلمين والنصارى أهل كتاب» (١٢ / ٤)، (٧ / ٣). ويستنكر الكاتب تلك المباراة في الدين، بدلًا من التنافس في الولاء للوطن، «وقد وصل الأمر إلى حد اعتبار اليهود والنصارى كفارًا تجوز محاربتهم وأخذ أموالهم غنيمة ... وأدت الطائفية إلى نزع الولاء للوطن والمواطنين ... وكأن المعركة بين المواطنين وليست بين الوطن وأعداء الوطن» (٧ / ٣).

وإذن فالكاتب يسلِّم بأن في إشعال نار الطائفية خطورة كبرى على بلد كمصر يمثل فيه الأقباط نسبة لا يمكن تجاهلها من السكان، ويشكلون أقلية تعايشت في سلام مع الأغلبية طوال تاريخ مصر. ولا شك أن من يتتبع أدبيات الجماعات الإسلامية المتطرفة سيجد أن هذا العداء مبدئي وليس طارئًا؛ ومن ثم فإن التطبيق الحرفي لتعاليم هذه

الجماعة يجعل تعايش المسلمين والأقباط أمرًا يكاد يكون مستحيلًا (ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى المخاوف الشديدة التي انتابت الأقباط من تطبيق قانون واحد من قوانين الشريعة الإسلامية، وهو قانون الرِّدَّة — فما بالنا لو طُبِّقت بقية القوانين، كما تلح هذه الجماعات؟).

وربما كان الأهم من ذلك هو أن الكاتب يدرك عن وعي أن إشعال نيران هذا الصراع الطائفي يعني إثارة معركة داخلية تمنعنا من التفرغ لأعدائنا الحقيقيين في الخارج؛ ومن ثم فإن نتيجته العملية هي التستر على أعدائنا الخارجيين والسكوت عنهم.

على أن هذا التستر على العدو الحقيقي، الذي يصل إلى حد التواطؤ، يظهر صراحةً في أدبيات تنظيم الجهاد وفي أقوال زعمائهم، فهم لا يكتفون بالسكوت عن القضايا الكبرى التي يعاني منها العالم الإسلامي معاناة حقيقية، كالموقف من أميركا والخطر الصهيوني، وإنما يدعون إيجابيًّا إلى تأجيل المعركة مع الصهيونية حتى تتم إقامة الدولة الإسلامية، فالكياسة والفطنة، كما يقول الكاتب عن لسانهم، تقضي بألا ينظر المسلم إلى تحرير بقعة معينة من الأرض، كالقدس، على أنه الحل الجذري؛ وذلك لأن «قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد»، كما أن التضحيات التي ستُبذَل في هذه المعركة «لن تكون لصالح الدولة الإسلامية التي لم تَقُم بعدُ بل لصالح حكام الكفر وتثبيت لأركان دولتهم الخارجة عن شرع الله … فميدان الجهاد ليس إذن تحرير الأرض المحتلة والقدس بلا اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل؛ ومن هنا تكون الانطلاقة» (١٣ / ٢).

ولو ترجمنا هذا الكلام إلى لغة عادية تخلو من عبارات التخدير التي يحتشد بها، لكان معناه هو: اتركوا إسرائيل تُعَرْبِد في الأرض العربية، واتركوا أميركا تنشر نفوذها وتقيم قواعدها العسكرية، وركزوا جهودكم على إقامة الدولة الإسلامية، وسوف نتمكن بعد ذلك من طرد الجميع! وهكذا تتضمن الدعوة في حقيقتها نوعًا من الخيانة الوطنية العظمى، فحتى لو سَنَحتْ فرصة محاربة الصهيونية واسترداد الحقوق الوطنية في ظل الحكام الحاليين، ينبغي أن يمتنع المسلمون عن الاشتراك فيها لأنهم بذلك إنما يوطدون مركز الحكام الخارجين عن شريعة الإسلام.

وصحيح أن الكاتب لم يستطع السكوت هذه المرة، فاضْطُرَّ إلى التعقيب ببعض عبارات الاستنكار (وإن كانت هذه العبارات قد صيغت بلهجة مخففة لا تتناسب على الإطلاق مع فظاعة الاتجاه الذي تعبر عنه النصوص السابقة)، ومع ذلك فإن الكاتب يتجاهل تمامًا هذه الأفكار الخيانية ويتستر عليها حين يتغنى، في استنتاجاته النهائية، بوطنية تنظيم الجهاد وحرصه على مستقبل الأمة الإسلامية، «فخلاص مصر الأخير، ونهاية

حكم العمالة والخيانة حدث باسم الإسلام وتحت لوائه؛ فالإسلام هو الدرع الواقي للشعب، والبوتقة لعواطفه الوطنية ... وسيتمسك الناس بالإسلام أكثر فأكثر بعد أن شاهدوا الدليل العملي على أن الإسلام قادر على تخليصهم من الظلم والطغيان والعودة بالبلاد إلى خطها الطبيعي ونضالها القومي في مواجهة الاستعمار والصهيونية» (١٤ / ١). ولا شك أن التناقض الجنوني بين هذه الأقوال والمواقف السابقة يغني عن أي تعليق!

(٥) أسباب القتل

هنا نصل إلى ذروة المأساة، وإلى الحدث الأكبر الذي دخلت به جماعة «الجهاد» تاريخ مصر، وأعني به الأسباب التي خططت من أجلها لقتل السادات، وتمكنت بالفعل — ربما لأول مرة في العصر الحديث — من قتل حاكم مطلق لمصر في لحظة زمنية كان يعدها أمجد لحظاته، وفي مكان كان يراه أكثر الأماكن منعة وأمانًا، ووسط جموع من البشر كان يحسبها أكثر فئات الشعب إخلاصًا له.

وقبل أن نتحدث بالتفصيل عن أسباب الاغتيال، ينبغي أولًا أن نجيب عن سؤال هام لا بُدَّ أنه قد طرأ على الأذهان بعد وقوع الحادث مباشرةً، وهو: هل كان ذلك حادث قتل فردي، أم كان ثورة شاملة؟

إن الكثير من تعليقات الكاتب توحي بأنه كان يؤمن بنظرية «الثورة الشاملة»، التي دعا إليها المخطط الاستراتيجي للجماعة، عبود الزمر، وهكذا يقول: «كان الهدف إذن من عملية الاغتيال قيام الدولة الإسلامية، وذلك عن طريق القضاء على كل جهاز الدولة ورجالها مرة واحدة» (١٠ / ٤). وهو يقتبس في نفس الموضوع أقوالًا كثيرة تدل على أن النية كانت متجهة إلى استغلال وجود كبار رجال الدولة في المنصة للتخلص منهم جميعًا كبداية لقيام الثورة الإسلامية، هذا فضلًا عن تأكيده مرارًا أن «خلاص مصر الأخير» قد تم على أيدي الجماعات الإسلامية (١٤ / ١).

ومع ذلك فإن الكاتب يؤكد في مواضع أخرى أن هدف الجماعة كان اغتيال السادات وحده، «لم يكن خالد ورفاقه يريدون إلا الرئيس وحده دون غيره ... وقد كان الهدف تخليص البلاد من الظالم وحده ... حتى يكون عبرة وعظة لغيره من حكام مصر فيما بعد؛ وبالتالي تسقط التهمة بأنهم أرادوا اغتيال الرئيس وكل من في المنصة من رجال الدولة» (١٨ / ١). ويستشهد بقول عطا طايل: «لم نقصد إلا قتله فقط.» وأقوال لباقي المتهمين تحمل نفس المعنى.

وهكذا لا يدري القارئ أي الموقفين هو الذي يعبر عن رأي الكاتب، الذي لم يكلف نفسه عناء شرح التناقض بينهما. وعلى أية حال فإن الذي نُفذ بالفعل هو الأمر الثاني؛ أعني اغتيال الرئيس وحده، بل إنه نُفذ بدقة مقصودة، بدليل العبارة التي نُسبت لخالد وقال فيها لحسني مبارك أو لأبو غزالة: «ابعد انت، أنا عاوز الكلب ده.» وهذه العبارة لو صحت لكان معناها أن المقصود ليس ثورة شاملة أو استعادة لحكم الإسلام، بل ليس تغييرًا للنظام؛ لأن أقطاب النظام كانوا أمامهم، وكان في استطاعة خالد وزملائه، لو أنهم وسعوا زاوية المدفع الرشاش قليلًا، أن يقضوا على الجميع، ولكنهم تعمدوا قتل السادات وحده، لا لإقامة دولة إسلامية، بل «لكي يرتدع من يأتي بعده».

وإذا كنا قد حرصنا على مناقشة هذه المسألة فإن الهدف من ذلك ليس مجرد الإشارة إلى تناقض الكاتب في تحديد أهداف الاغتيال، بل إن نتيجة بحث هذه المسألة يمكن أن تلقي ضوءًا على التساؤل الذي طرحه الكاتب بعد ذلك حول الجهة المسئولة مباشرةً عن الاغتيال، وهل هي أميركا، أم الجيش، أم الجماعة الإسلامية. فقد استبعد الكاتب تدخل أميركا في الحادث، على أساس أن نظام السادات كان يقدم إليها أعظم الخدمات، وعلى أساس أنه «يصعب إثبات صلة بين الجماعة الإسلامية والمخابرات الأميركية» (٨ / ٢).

وبالطبع فإن القائلين بأن أميركا هي التي تقف وراء الحادث، يعترفون بضخامة الخدمات التي أداها السادات لأميركا، ولكنهم في الوقت ذاته يشيرون إلى تلك الحالات الكثيرة التي تخلصت فيها أميركا بنفسها من مجموعة من أخلص عملائها، مثل سنجمان ري في كوريا وديبم في فيتنام وشاه إيران (على ما يقول الكثيرون)؛ لأنهم أصبحوا عملاء مفضوحين، ولم يعد لهم نفع بعد أن تجاوزوا الحدود في عمالتهم. أما مسألة صعوبة إثبات الصلة بين الجماعة الإسلامية والمخابرات الأميركية، فهي حقيقة ستظل قائمة مهما كانت الظروف؛ لأن الأجهزة الأميركية في مثل هذه الحالات تحرك الخيوط من بعيد، بحيث يظل المنفذون المباشرون يعتقدون أنهم يتصرفون بحرية وتلقائية دون أي تدخل خارجي. ولا شك أن تعمد المجموعة اغتيال السادات وحده، وتحذيرها للمحيطين به، يعزز النظرية الأميركية في الاغتيال إلى حد بعيد.

ولو حلل المرء المسألة تحليلًا عقليًّا، لانتهى إلى أن أميركا لن تجد جماعة تخدم أهدافها، بطريقة غير مباشرة ولكنها شديدة الفعالية، خيرًا من هذه؛ ذلك لأن جماعة الجهاد:

- كانت لها اليد العليا في القضاء على اليسار في الجامعات المصرية، محاربة الاتجاهات التقدمية والديمقراطية في مصر بوجه عام.

- لم نسمع في جميع التحقيقات عن أي موقف اتخذته هذه الجماعة ضد نظام الحكم في السعودية، حليف أميركا الأكبر في هذه المنطقة. وكان من الغريب والملفت للنظر أن يتحدثوا عن كفر الحكام وخروجهم عن الإسلام، ويسكتوا تمامًا عن الأسلوب الذي تحكم به السعودية، بل يؤيدونه ضمنًا، كما سنرى فيما بعد. ولو علمنا أن ابن تيمية هو مرجعهم الأكبر، وأن السعودية بدورها تعتبر أن ابن تيمية سندها الفكري الأول، لأصبحت العلاقات بين الطرفين واضحة.
- لم تظهر أية دعوة لدى الجماعة إلى ثورة ذات مضمون اجتماعي بالمعنى الصحيح، ولم تبدر عنها أية بادرة تنم عن سخطها على الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي.
- لم تتخذ الجماعة من محاربة إسرائيل هدفًا أساسيًّا، بل جعلته هدفًا مؤجلًا إلى ما بعد قيام الدولة الإسلامية. ولا شك أن أميركا ترحب كل الترحيب بجماعة تترك إسرائيل تقضم الأرض العربية قطعة وراء قطعة، بحجة أنها مشغولة بإقامة الدولة الإسلامية، وحتى لو نجحت في إقامة هذه الدولة فسيكون الوقت قد فات — إلا إذا حدثت المعجزة وهزم العرب جهاز إسرائيل العسكري بفضل التكتيكات الحربية التي وضعها الشيخ فرج (١٣ / ٤)!
- وأخيرًا فإن حالة التخدير الفكري والطاعة العمياء والتدين الذي يصل إلى حد الدروشة، هي الحالة الذهنية المثلى التي تتمنى أميركا أن تسود بين المسلمين كافة؛ لأنها تستطيع في ظلها أن تنال منهم كل ما تريد.

والآن، كيف صور صاحب المقالات أسباب القتل؟

في رأي الكاتب أن «بداية الفرقة بين الجماعة الإسلامية ... وبين السلطة السياسية ... كان مبادرة السلام في نوفمبر ١٩٧٧م ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل في مارس ١٩٧٩م» (٧ / ١). وهو يربط بين تحرك هذه الجماعات ضد السلطة وبين تخلي السلطة عن الخط القومي بعد أحداث يناير ١٩٧٧م، وتحالفها مع أميركا وإسرائيل، وإصدارها للقوانين المقيدة للحريات، واستقبالها للشاه في ١٩٧٩م. وهكذا «بدأت الجماعة الإسلامية في التحول من الشعائر الدينية إلى العمل الإسلامي العام وإلى النقد السياسي والاجتماعي بوجهٍ خاص»، وبدأ «التعرض لمظاهر الفساد في الدولة»، فأدى ذلك إلى إنهاء مرحلة الوفاق «وبدأت مرحلة الصراع التي بلغت قمتها في أكتوبر ١٩٨١م» (٧ / ١).

هذا الرأي ينبغي التنبه إليه جيدًا؛ لأنه يتضمن تحليل الكاتب للأحداث التي أدت إلى قتل جماعة الجهاد للسادات، وهو تحليل يؤكد حدوث تحول في فكر هذه الجماعة من

التمسك بالشعائر وحدها إلى الاهتمامات الاجتماعية والسياسية والوطنية، ويحدد زمن هذا التحول بأنه زيارة السادات للقدس ثم توقيعه معاهدة السلام مع إسرائيل، أي ما بين أواخر ١٩٧٧م وأوائل ١٩٧٩م.

ولكن نظرية «التحول» هذه تدحضها التحليلات التي قام بها الكاتب ذاته لكتاب «الفريضة الغائبة»، وهو آخر وأحدث تعبير عن فكر هذه الجماعة، ومحركها الأساسي في عملية قتل السادات، بل إن محاضر التحقيق ذاتها، كما سنرى فيما بعد، قد كشفت عن السيطرة الكاملة للفكر الشكلي والشعائري على عقولهم، وفضحت افتقارهم التام إلى الوعي السياسي والوطني السليم.

بل إن الأمر الذي يدعو إلى الدهشة هو أن الكاتب ذاته يرد على نفسه فيقول، بعد إشارته إلى بعض المظاهرات التي قامت بها الجماعة في نفس الفترة التي حدث فيها التحول المزعوم: «ثم غيرت الجماعة الإسلامية موقفها بعد سيادة التخلف التقليدي على موقفها المبدئي، وجعل الخلاف العقائدي هو الأساس وليس الثورة الفعلية والتحقق العملي؛ مما جعلها تميز حركتها وثورتها المستقبلية عن الثورة الإسلامية في إيران، وترفض أي تشابه أو مقارنة بينهما. وبعد أن نُشر كتاب «الحكومة الإسلامية» في مصر رفضت الجماعات الإسلامية توزيعه لأن به خلافًا عقائديًّا مع أهل السُّنَّة» (٧ / ١). هذا «التخلف التقليدي» عاد إلى الجماعة الإسلامية إذن بعد انتصار الثورة الإيرانية، أي بعد فبراير ١٩٧٩م، وهو نفس التاريخ الذي قال من قبل إنه حدث لديها فيه تحول نحو مزيد من الوعي والاهتمام السياسي. والتناقض هنا لا يحتاج إلى تعليق (والتعليق الوحيد الذي يمكن إضافته في هذا الصدد هو احتمال أن يكون للعوامل الشخصية دور في هذه الحملة التي يشنها الكاتب في هذه السطور على الجماعة الإسلامية بسبب مسلكها في نفس الفترة التي قال من قبل إنها كانت ناضجة وواعية فيها. ويتضح دور هذه العوامل إذا أدركنا أن الذي نشر كتاب «الحكومة الإسلامية» المشار إليه في هذا النص، والذي رفضت الجماعة الإسلامية توزيعه، هو حسن حنفي نفسه!).

ويكرر الكاتب هذا المعنى نفسه حين يتحدث عن ظهور أثر كتاب «الفريضة الغائبة» في وقت يُعلن فيه أن حرب أكتوبر هي آخر الحروب ... وأن السلام هو طريق الرخاء، في الوقت الذي تهان فيه كرامة مصر ... ظهرت فكرة الجهاد في الثلاث سنوات الأخيرة منذ معاهدة السلام ... والتخالف مع الاستعمار» (٩ / ٤). وإذن فالدوافع لظهور فكر الجهاد وطنية تحررية، أو أن العامل الوطني، والرد على خيانة النظام، كان على الأقل من الدوافع الرئيسية، كما يرى الكاتب.

كما يربط الكاتب بين تحرك جماعة الجهاد ضد السادات وبين الفساد، «فالأولوية عندهم كانت لظروف العصر: البناء النفسي للشباب المسلم الممزق بين حلم التاريخ والواقع المجهض، فتكفير الحاكم المسلم الذي لا يطبق الشرع موجود في كتب أهل السلف وفي كتب الخلف، ولكن الدافع على إصدار الحكم كان هو الفساد المستشري في الدولة والنفاق الديني» (٩ / ٣).

وفي حديث الكاتب عن نتائج حادث الاغتيال، يبلغ به الإعجاب أقصى مداه، ويحس القارئ بنشوة الانتصار في لهجته، ويبدو الأمر كأن كل الأهداف الشريفة، الاجتماعية والسياسية والقومية، التي كانت تسعى إليها حركة النضال والتحرر في مصر طوال السنوات الأخيرة، قد تحققت على أيدي جماعة الجهاد في ٦ أكتوبر ١٩٨١م، فهم قد حققوا «خلاص مصر الأخير، ونهاية حكم العمالة والخيانة والنهب» (١٤ / ١). وهكذا يستنتج أن «غياب الإخوان المسلمين عن الساحة المصرية على مدى ربع قرن قد أضر بالحركة الإسلامية كطليعة لنضال الأمة وقيادة حركتها الوطنية، وها هي الحركة الإسلامية تعود من جديد في صياغة جديدة من أجل أن تتصدى للحاكم الظالم بعد أن عجزت قوى المعارضة الأخرى» (١٤ / ١). وبلغ من تغلغل الحركة الإسلامية في وجدان الشعب أنه كان يستنكر القبض على أصحاب اللحى في الطرقات، وهكذا فإن الأصولية الإسلامية هي التي «قدمت نفسها على أنها القادرة على قيادة الشعب وعلى الوقوف في وجه السلطان الجائر» (١٤ / ٢).

ويبلغ تمجيد الكاتب لجماعة الجهاد ذروته حين يقول «لقد عادت إلى مصر روحها بعد انفجار أكتوبر ١٩٨١م، وعاد إلى الناس الإحساس بالأمان، وانتهى الكابوس الرهيب ... وبدأ الناس يشعرون بيقظة الوعي الوطني من جديد، وعاد إليهم الإحساس بالولاء والانتساب إلى قضية عامة، ووضع حد للفساد والخيانة والعمالة كسياسات شرعية للبلاد ... ونشأ عند الناس نوع من الإحساس بالجدية والثقة بالمستقبل وبخدمة البلاد بعد أن انتهت مظاهر البذخ والترف في الحياة العامة ...» (١٤ / ٤) وظهرت الحركة الإسلامية باعتبارها الحربة الرئيسية للمعارضة المصرية «فعادت إلى مصر وحدتها الوطنية، وظهر الإسلام كبوتقة طبيعية تنصهر فيها كل الاتجاهات السياسية، وأنها مسألة وقت كي تظهر الحركة الإسلامية من جديد متوجة من الشعب بعد أن قادت كفاحه في أحلك لحظاته وخلصته من الطغيان، وخلصت مصر مما كان يراد بها، جثة هامدة تتكالب عليها الجوارح» (١٤ / ٤).

هذا التقدير الرفيع الذي جعل من حادث اغتيال السادات ذروة العمل الوطني المصري، وتتويجًا لكفاح الشعب ضد الحكم الظالم في الداخل والاستعمار في الخارج، ويضع الجماعة

الإسلامية على قمة حركات النضال المصري، قد يبدو في نظر البعض مجرد مبالغة حماسية من الكاتب، دفعته إليها الهزة العنيفة التي سببها حادث المنصة، والآمال العريضة التي تملكت الناس بعض الوقت في أعقاب هذا الحادث. وقد يبدو في نظر البعض الآخر تعبيرًا عن رد فعل له ما يبرره بالنسبة إلى شخص لحقته أضرار شخصية نتيجة لقرارات سبتمبر ١٩٨١م، ولكن الأمر في رأيي يختلف عن ذلك تمامًا، فآراء الكاتب هذه ليست مجرد تحمس مؤقت؛ لأنه — كما قيل عنه عند تقديم مقالاته — ظل يدرس وقائع محاكمة تنظيم الجهاد سنة كاملة؛ ومن ثم لا بُدَّ أن يكون قد تجاوز مرحلة الانفعال العابر والآمال الوقتية العريضة، ولا بُدَّ أنه أصدر أحكامه هذه عن تفكير وروية كامِلَيْن. وهذه الأحكام في رأينا باطلة من أساسها، ولا تعبر على الإطلاق عن الدوافع الحقيقية التي أدت بتنظيم الجهاد إلى قتل السادات. وسوف أستند في إثبات هذا الرأي إلى ما كتبه د. حسن حنفي نفسه. وأستطيع أن أقول مطمئنًا إنني لم أجد، من خلال ما قرأته في المقالات، ومن خلال قراءاتي لمحاضر جلسات المحاكمة كما نشرتها جريدة «الوطن» قبل ذلك، سطرًا واحدًا يثبت أن تنظيم الجهاد خطط لقتل السادات بناءً على أسباب متعلقة بالظلم الاجتماعي أو خيانة الأهداف القومية أو ضياع الحرية من خلال القوانين الاستثنائية، وكل ما قاله الكاتب في هذا الشأن إنما هو إسقاط لفكره الخاص على تنظيم الجهاد، وتصوير لهذا التنظيم بالصورة التي كان يتمناها أن تكون، لا الصورة التي ينطق بها بوضوح صارخ كل سطر مما قالوه.

كان الإطار العام لعملية الاغتيال هو قياس الفتاوى التي أصدرها ابن تيمية عن التتار، على حالة السادات، وهو في ذاته إطار شديد التخلف، ويشكل مبررًا شديد التهافت لإصدار حكم الاغتيال على حاكم يعيش في أواخر القرن العشرين، وينطوي على إغفال لمئات السنين من التغير والتطور، وتجاهل للفوارق الأساسية بين الحالتين. ومجرد تحمس مجموعات من الشباب للقتل من أجل اقتناعهم بأن السادات هو تكرار لظاهرة التتار وبأن رأي بن تيمية يسري على كل عصر، هو في ذاته أوضح دليل على الانحدار المؤسف في مستوى تفكيرهم.

كان امتناع السادات عن تطبيق الشريعة الإسلامية، بالمعنى الذي فهمها به أعضاء التنظيم، هو السبب المباشر لقتله، وقد ظهر ذلك في أقوال أهم أعضاء التنظيم، فها هو ذا عطا طايل يقول: «لقد قمت بهذا العمل وهو قتال كل حكام لا يحكمون ولا يطبقون ما أمر الله سبحانه وتعالى به … وأخبرني خالد في نفس هذا اليوم أنه يعمل خطة للقضاء على

هذا الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله» (١٠ / ١). ويقول كرم زهدي: «القضية ... قضية الثأر لدين الله سبحانه وتعالى» (١٠ / ١). ويقول الأشوح: «الغرض من قتل الرئيس أنه لا يحكم بشرع الله ونصوصه على الناس» (١٠ / ٢). وقد تضمن كتاب «الفريضة الغائبة» شرحًا مفصلًا للحالات التي لا يكون فيها الحاكم مطبقًا لشرع الله، وهي حالات كثيرة جدًّا، وتنطبق على كافة حكام العصر الحاضر، لا على حالة السادات وحده.

وقد ترتب على هذه النظرة التي حصرت الدين في أحكام الشريعة والحدود، وتجاهلت دعوة الدين إلى إقرار العدالة بين الناس وتحريرهم من كل أنواع الاستعباد، ترتب عليها أن وضعت الجماعة معايير شديدة الغرابة للحاكم الذي يجب تكفيره والحاكم الذي يمكن التغاضي عن أفعاله، فكرم زهدي، وهو أحد أقطابهم، يقول «الحاكم الذي لا يحارب الإسلام لو ملأ الأرض عملًا سيئًا فعلى نفسه، ولا يجوز الخروج عليه.» ويقدم بعد ذلك حديثين نبويين يفسرهما بأنهما يقصدان «الحكام الذين يأمرون بالحدود ويطبقونها مهما فعلوا من سيئات، أما الحاكم الذي يُقاتَل فهو فقط الذي يحارب الإسلام ويستهزئ به ويبدل الشرائع الإسلامية في البلاد إلى إفرنجية، ويقف في طريق الدعوة الإسلامية أي يصبح حائلًا دون وجود الإسلام والشريعة، فهذا هو الذي نَصَّت النصوص على قتاله والخروج عليه.»

والأمر الذي يلفت نظرنا بقوة، وإن لم يكن قد لفت نظر الكاتب على الإطلاق، هو تلك الحالة الغريبة التي يتحدث فيها صاحبنا عن «حاكم لا يحارب الإسلام ويملأ الأرض عملًا سيئًا»، أليس من الضروري، وفقًا لتعاليم الدين ذاتها، أن يكون ذلك الحاكم قد حارب الإسلام فعلًا بهذه الأعمال السيئة التي ملأ بها الأرض؟ أليس الإسلام أعمالًا وأفعالًا أيضًا، أم أنه صلاة وصوم فقط؟ من الواضح أن المقياس الذي وضعه المتحدث للإسلام لا صلة له بأعمال الإنسان على الإطلاق، وإلا لما جاز أن يملأ أي حاكم الأرض عملًا سيئًا ويظل داخلًا في حظيرة الإسلام. والأمر الثاني هو أن هذا الحاكم الذي لا يحارب الإسلام مع أنه يملأ الأرض عملًا سيئًا لا ينبغي أن يقوم المؤمنون للقتال أو الجهاد ضده، ففعله السيئ «على نفسه»، وليس لأحد أن يعترض عليه في شيء؛ لأن الله وحده هو الذي سيحاسبه على أفعاله في النهاية، أما الحاكم الذي ينبغي أن يثور الناس ضده فهو الذي لا يطبق الشريعة الإسلامية، والتكملة المفهومة ضمنًا هي: حتى لو ملأ الأرض عدلًا! ...

ويترتب على ذلك أمر ثالث، هو أن حاكمًا مثل ضياء الحق، الذي يطبق الشريعة والحدود الإسلامية، سيكون وفقًا لهذا المعيار، وبرغم أفعاله السيئة التي ملأ بها الأرض، أصلح وأقرب إلى الإيمان من سعد زغلول ومصطفى النحاس؛ لأنهما لم يطبقا الشريعة الإسلامية وإنما طبقا قوانين إفرنجية. فهل نستغرب بعد ذلك إذا وجدنا الكاتب يشير في

أحد المواضع إلى أن «السعودية قامت بتأييد الإخوان المسلمين في مصر، وما تولد من التنظيم الأم، أي «الجماعة الإسلامية» تأييدًا ماديًّا ومعنويًّا، والمساهمة في نفقات الدعوة وتوزيعها» (٦ / ٣). إن تأييد السعودية الكامل لمثل هذه الجماعات التي ينحصر جهادها آخر الأمر في الشعائر ولا تحاسب على الأفعال ما دامت الشريعة والحدود قائمة، بل وتحريكها لها، هو أمر معقول تمامًا، ولكن الأمر غير المعقول هو أن يسكت الكاتب عن هذه الاتجاهات ذات الدلالة الواضحة، ولا يستخلص ما يترتب عليها من نتائج تدين هذه الجماعة، وتفضح القوى المحركة لها.

وحين كان أعضاء التنظيم يتحدثون عن الفساد بوصفه سببًا للقتل، لم يكن أحد منهم يقصد الثروات الطائلة التي امتصها «القطط السمان» من دماء الشعب، ولا التفاوت الشديد بين الغنى الفاحش والفقر المدقع، ولا التخريب المنظم والمتعمد لاقتصاد مصر، بل كانوا جميعًا يعنون بهذه الكلمة، الفساد الأخلاقي. وهكذا يعرض الكاتب أقوال عبد الحميد عبد السلام، الذي يصفه بأنه «أكثر أفراد مجموعة الاغتيال وعيًا بأسباب الاغتيال»، فإذا بها كلها من هذا النوع: ففي الدولة مفاسد مثل التشجيع على جذب السياح، والخمر والربا، وتقديم الأشرار على الأخيار، والسخرية من علماء المسلمين، والتحامل على الملتحين، إلخ (٨ / ٤). ويؤكد حسين عباس أن سبب نقمته على السادات هو محاربته للمسلمين بجنوده وقبضه عليهم في المساجد وشتم العلماء وتشويه صورة الإنسان الملتحي (٨ / ٤).

ومن الملفت للنظر أن سياسة السادات إزاء إسرائيل لم تكن من الأسباب الرئيسية للقتل، وقد ورد ذكرها مرات قليلة جدًّا على لسان أقطاب التنظيم، بل إن كتاب «الفريضة الغائبة»، كما رأينا، يرى الصراع ضد العدو الخارجي أمرًا مؤجلًا، لا ينبغي أن ينشغل به المسلمون الآن عن قضيتهم الأولى، وهي محاربة العدو الداخلي. وفي الحالات القليلة جدًّا التي تطرقوا فيها إلى هذا الموضوع، كان الكلام يدور حول «اليهود» وعدم جواز الصلح معهم، وكان محور الاعتراض هو خيانة اليهود للرسول وعدم جواز ترك الأماكن المقدسة في أيدي اليهود ... إلخ، أي إن القضية تتخذ بُعدًا دينيًّا خالصًا، وتضيع معالمها وأبعادها السياسية. ومع ذلك فإن الكاتب يستنتج من هذه الإشارات البسيطة أنها «تدل على وعي سياسي متضمن في الوعي الديني» (٨ / ٤)، وهو استنتاج تدحضه الشواهد كلها بصورة قاطعة.

أما عدوان السادات على الديمقراطية فلم يحرك ساكنًا في مجموعة الاغتيال، ولم يَرِد عنه حرف واحد في أقوالهم، بل إنهم هاجموا السادات بسبب ادعائه الديمقراطية، ولم يكن سبب الهجوم هو أنه كان مدعيًّا، وإنما كان هو فكرة الديمقراطية ذاتها. وهكذا

يقول عطا طايل: «فإن ادعى الديمقراطية فهذه الكلمة ليست من الإسلام في شيء لأن الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله. وأكبر مثل على ذلك هو الديمقراطية في بريطانيا، حيث وافق مجلس اللوردات على إباحة اللواط وأصبح اللواط شيئًا شرعيًّا في بريطانيا، وهذا دليل على الديمقراطية عندهم. وموافقة المجلس الممثل في السويد على تعدد الأزواج للزوجة تحت اسم الديمقراطية، وموافقة مجلس الشعب المصري على إباحة الرقص والأفلام الهازلة والهابطة وإباحة الخمور، وعلمه بجميع فضائح الدعارة وما أشبه ذلك. فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾» (٨ / ٤). هذه الشهادة تكشف عن عدة أمور على أعظم جانب من الأهمية:

(١) فاعتراض الجماعة على الديمقراطية ليس مجرد اعتراض على لفظ لا يعترف به الإسلام، كما قد توحي بذلك عبارات في النص، وإنما هو اعتراض على صميم المعنى والمضمون، فالديمقراطية، كفكرة أو مبدأ، مرفوضة، ورفضها يرجع إلى سبب أساسي، هي أنها حكم الشعب لنفسه بنفسه، بينما المطلوب أن يكون الحكم لكتاب الله، وإذا تعارضت إرادة الأغلبية الشعبية مع نص في كتاب الله، فلا بُدَّ من تغليب النصوص، أما مبدأ الإرادة الشعبية فليس، في رأيهم، من الإسلام في شيء. وبالطبع لم يخطر ببال أحد منهم أن يتساءل: كيف يمكن أن يتضمن كتاب الله شيئًا يتعارض مع إرادة أغلبية الشعب أو مصلحتها؟

(٢) كما أنهم لم يروا في التجارب الديمقراطية العظمى، التي حققت نجاحًا تاريخيًّا هائلًا وكانت قدوة لمعظم شعوب الأرض، كالتجرِبة البريطانية التي دامت ألف عام، أو التجرِبة السويدية التي أوصلت مجتمعها إلى أعلى مستوى في العالم، لم يروا في هذه التجارب كلها إلا الجوانب الأخلاقية فقط، أما الجوانب السياسية والاجتماعية فلم تلفت نظرهم على الإطلاق، بل إن وعيهم بها منعدم أصلًا، وحتى في هذه الجوانب الأخلاقية، يختارون أمثلة بعضها مزيف، مثل شرعية تعددية الأزواج في السويد، وبعضها هامشي، كعدم تجريم اللواط في بريطانيا، وبعضها لا علاقة له بالتجرِبة الديمقراطية، كالخمر والرقص والدعارة. وهذه الأمثلة التي يختارونها تعكس نوع التوعية التي تُقدَّم إلى الشباب في هذه الجماعات حيث تم تلطيخ التجارب العظمى في التاريخ باختيار أمثلة أخلاقية استفزازية تنفِّر الشاب من هذه التجارب، ولا مانع من أن تكون هذه الأمثلة كاذبة أو مفهومة بطريقة مشوهة؛ لأن المهم هو النتيجة، وهو إبعاد كافة التجارب والنماذج الناضجة عن ذهن الشاب، حتى لا يتبقى لديه إلا النموذج الإسلامي كما يفهمونه هم فقط.

وبالطبع لا يخطر ببال أحد منهم أن يتساءل عن مدى انتشار اللواط في البلاد التي تحمل لواء ذلك النوع الخاص من الدعوة الإسلامية، أو عن مدى شيوع الانحرافات الجنسية والأخلاقية، في صميم البلاد التي تزعم تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنما يكفي أن توجد هذه الظواهر في المجتمعات الغربية الديمقراطية لكي يكون ذلك في نظرهم مبررًا حاسمًا لرفض ما تم إنجازه في هذه المجتمعات، ولرفض مبدأ الديمقراطية من أساسه.

ولما كان التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية هو الهدف الأكبر، فإن من أهم أسباب حكمهم بإعدام السادات، كما قلنا من قبل، أنه اقترب بهم كثيرًا من تحقيق هذا الهدف، ثم تراجع عنه في اللحظة الأخيرة. ويعبر الكثيرون عن ذلك أصدق تعبير حين يعربون عن تلك الآمال العريضة التي انتعشت لديهم بفضل وجود ووعود صوفي أبو طالب، رئيس مجلس الشعب، ثم شعورهم بالإحباط الشديد حين لم تتحقق هذه الآمال. وكمثال على ذلك، نستمع إلى عبد الحميد عبد السلام وهو يقول «وكان أملنا في مجلس الشعب عندما تعين صوفي أبو طالب رئيسًا له، وإصدار قرارات بتقنين الشريعة الإسلامية، وحتى الآن لم يحدث أي تقدم أو جديد في هذا الأمر» (٨ / ٤).

تأمل معي أيها القارئ مستوى الوعي لدى هؤلاء الشبان حين يتعلق آمالهم بواحد من تلك الشخصيات التي التقطتها ثورة يوليو لتجعل منها — ويا للسخرية — تعبيرًا عن الشعب ورمزًا له. انظر إلى الحقيقة المريرة التي تتمثل في اختيار هذه الثورة، على مراحل متعاقبة لأناس يتبرأ منهم الشعب، مثل حافظ بدوي أو صوفي أبو طالب، أو أنور السادات نفسه في وقت من الأوقات، لكي تجعل منهم رؤساء لمجلس يُفترض أنه نيابي يعبر عن إرادة الشعب، وتأمل معي إلى أي حد يُحتقر الشعب ويُزدرى في مثل هذه الاختيارات.

وانظر إلى مدى قصور الوعي لدى شباب هذا التنظيم حين يغفلون عن سوءات هذه الشخصية ويضعون آمالهم فيها … ولو كان صوفي أبو طالب قد سار بعض الخطوات في تقنين الشريعة الإسلامية، بنفس طريقة النفاق الديني التي كان يسير عليها العهد كله، لأصبح في نظرهم بطلًا تاريخيًّا!

وأخيرًا، انظر إلى سذاجة ذلك الكاتب الذي يقرأ عبارات كهذه ولا يلفت نظرَه فيها شيء، بل وتحسر معي على مستوى تحليله حين تراه يقول في نفس الصفحة التي ورد فيها هذا الكلام الواضح الصريح، وقبل عمودين فقط: «إذ تكشف التحقيقات عن درجة عالية من الوعي الديني والسياسي لدى أفراد الجماعة، وأن انتماءهم (كُتبت بخطأ مطبعي هو انتحارهم) الأول والأخير كان للإسلام ولمصر» (٨ / ٢).

ولقد كان موضوع فصل الدين عن الدولة من الموضوعات التي أثيرت مرارًا عند حديث أعضاء الجماعة عن أسباب القتل. ويكفي، على سبيل المثال، أن نشير إلى قول حسين عباس «وهو قد خرج من دين الله بكلمة قالها وهي: لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين.» وكذلك قول عطا طايل: «بل تعدى الأمر ذلك وطالب بفصل السياسة عن الدين، وهذا ليس من الإسلام في شيء، وعندما تُعزل السياسة عن الدين ففي أي نهج يمكن أن يقودنا القائد؟» (٨ / ٤).

والواقع أن دعوة «الإسلام دين ودولة» التي تدافع عنها هذه الجماعات، والتي هي أساس خصومتها مع أنظمة الحكم القائمة، تتناقض تناقضًا صارخًا مع ممارسات هذه الجماعات الإسلامية ذاتها، فهذه الممارسات عندما بلغت ذروتها وتحققت على أكمل وجه، لم تتجاوز نطاق اغتيال الحاكم لأسباب شعائرية شكلية، والدخول في معارك حامية مع أفراد الطوائف الأخرى من أجل المساجد والكنائس، والكفاح في الجامعة من أجل منع الاختلاط وتحريم الموسيقى والحفلات المشتركة ... إلخ. والمفروض فيمن ينادون بالإسلام دينًا ودولة أن يبدءوا هم أنفسهم بضرب المثل، ويقدموا الممارسات العملية التي تثبت دعوتهم، أي أن يكون لهم رأيهم الإسلامي الواضح في أوضاع الدولة ومظاهر الاستبداد فيها وسياستها الداخلية والخارجية. أما ممارساتهم الحالية فتثبت أن الإسلام، كما يفهمونه، أبعد ما يكون عن إدارة شئون الدولة المعقدة، ولو قامت الدولة التي يدعون إليها لكان أقصى ما تصل إليه هو إقامة المساجد والصلوات في كل مكان، وتأمين النساء لرجالهن «من عيون الذئاب» (التي هي في الواقع ذئاب إسلامية أيضًا!) على حد التعبير الشائع بينهم، وتعميم إطلاق اللحى والحجاب والجلباب، بينما تُترك بقية الأمور معلقة بلا حل، معرضة لتلاعب المحترفين واللصوص، أي صورة أخرى مما يجري في بعض الدول التي تزعم أنها طبقت الشريعة الإسلامية، بل أسوأ منها لأن هذه الأخيرة تملك على الأقل ثروات نفطية. وبعبارة أخرى، فلن يستطيع معتنقو شعار «الإسلام دين ودولة» أن يخدموا شعارهم هذا خدمة حقيقية إلا إذا أثبتوا أنهم قادرون على تسيير شئون الدولة بالمعنى الحديث، والاهتمام بكافة جوانب الحياة فيها. أما في وضعهم الراهن فإن المعنى الواقعي لشعارهم هو «الإسلام دين ودولة ليست لها وظيفة إلا ممارسة شعائر الدين».

وعلى أية حال فقد كان فصل الدين عن السياسة، ذلك المبدأ الذي سارت عليه مصر منذ أول عهود نهضتها الحديثة، والذي كان يدافع عنه زعماءُ متدينون، على المستوى الشخصي مثل مصطفى النحاس، بطريقة صريحة وقاطعة، كان في نظرهم من جرائم

السادات الكبرى، وكان السادات يستحق القتل لأنه اتبع في هذه المسألة نفس الطريق الذي سارت عليه البشرية المتقدمة منذ أن خرجت من ظلام العصور الوسطى ومن إرهاب رجال الدين وتسلطهم. وبالطبع فإن هذا يثير سؤالًا أساسيًّا: لماذا اختير السادات بالذات بالقتل من أجل هذا السبب، مع أن معظم حكام العالم، وحتى العالم الإسلامي، يعترفون بمبدأ فصل الدين عن السياسة؟ في اعتقادي أن السبب الذي أوردته في فقرة سابقة هو الذي يعلل هذه الظاهرة، فالسادات قُتل لأنه داعب آمال هذه الجماعات، التي أعادها هو ذاته عمدًا إلى الحياة، ونافقها ووعدها بقرب تحقيق أهدافها، ثم تراجع أمام الأمر الواقع الذي يبدو أنه كان على وعي به منذ البداية، وكذلك أمام القوة المتزايدة للجماعة، التي لا يبدو أنه حسب حسابها في البداية، أي إنه قُتِل لأنه من بين كافة الزعماء الذين يَفْصِلون الدين عن السياسة، هو وحده الذي تجرأ على أن يلعب هذه اللعبة الخطرة، لعبة تقديم الوعود العريضة للجماعات الإسلامية، والتلويح لها بأن أهدافها على وشك أن تتحقق، وخُيِّل إليه أنه يستطيع فيما بعد أن يتراجع عن هذه اللعبة ويخرج من تراجعه سالمًا — وكان هذا هو خطؤه القاتل.

وأخيرًا، فقد كان هناك سبب أساسي، تكرر على لسان الأعضاء الرئيسيين في التنظيم، يتعلق بوضع المرأة في المجتمع؛ وأعني به موقف السادات من الحجاب، وقيامه بتعديل قانون الأحوال الشخصية. فقد تحدث عبد الحميد عبد السلام، باستنكار، عن لجوء السادات إلى السخرية من الحجاب الذي فرضه الله تعالى على نساء المسلمين. كما استنكر عطا طايل «معارضة رئيس الجمهورية لأمر الله سبحانه وتعالى بأن تبقى المرأة في بيتها ولا تخرج إلا للضرورة، والاستهزاء من حكم النقاب للإسلام والسخرية به وهو حكم إلهي به نص شرعي في القرآن» (٨ / ٤). وتحدث حسين عباس عن أنه «كان يستهزئ ببعض آيات الله مثل قوله عن الحجاب الشرعي إنه خيمة» (٨ / ٤). أما أمير الجماعة فيقول: «كفاه حربًا على الإسلام ... وصفه زي زوجات النبي صلى الله عليه وسلم بأنه خيمة ... ووصفه لالتزام المرأة ببيتها حسب أمر الله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ بأنه تخلف» (٩ / ٣). أما صدور قانون الأحوال الشخصية فقد أثار الجماعة ثورة عارمة، وهو ما يعترف به الكاتب؛ إذ يقول: «كما صدر قانون الأحوال الشخصية الذي أثار الجماعة الإسلامية باعتباره خروجًا على الشريعة الإسلامية، وصدر في لمح البصر لأن حرم الرئيس كانت وراءه، في حين ظل تقنين الشريعة الإسلامية سنوات وسنوات دون أن تنجز شيئًا» (٧ / ١). وقد ورد هذا الكلام ذاته على لسان عبد الحميد عبد السلام (٨ / ٤)، كما قال عطا طايل: «حتى ما تبقى

من الشريعة الإسلامية، وهو قانون الأحوال الشخصية، قام بإلغائه ووضع قانونًا جديدًا» (٨ / ٤).

نحن إذن أمام سبب رئيسي تردد على لسان أهم شخصيات الجماعة باستنكار شديد، وهو يعبر عن ثلاث ظواهر أساسية في فكر هذه الجماعات:

الأولى: هي الدور الهام الذي تلعبه أخلاق الجنس في تفكيرهم، وانصراف قدر كبير من جهودهم إلى موضوع حجب المرأة عن المجتمع، والخوف المرضي من التعامل مع المرأة بوصفها ندًّا للرجل وشريكًا متساويًا معه، وما يكشف عنه ذلك ضمنًا من نظرة شريرة إلى الطبيعة البشرية تكون فيها عين الرجل أشبه بعين ذئب، وأداة لهتك عرض المرأة، ويكون الطمع الجنسي هو المسيطر في أي التقاء بين الرجل والمرأة، وهي نظرة تكشف الكثير عن العُقد النفسية لأصحابها.

والثانية: هي سيادة الأمور الشكلية على تفكيرهم، إلى حد أن يجعلوا من رأي رئيس الجمهورية في زي المرأة سببًا رئيسًّا لقتله.

والثالثة: هي التجاهل التام لمسار التاريخ واتجاه التطور الاجتماعي، بحيث يتمسكون بالزي الذي كان صالحًا لزوجات الرسول، في مجتمع معين وبيئة معينة وعصر معين، كما لو كان صالحًا لكل مجتمع وبيئة وعصر، مع أن الزي، بوجه عام، ليس من أساسيات العقيدة على الإطلاق، فضلًا عن أنه، حتى لو كان قد ورد فيه نص، من الأمور القابلة بطبيعتها للتغير تبعًا للظروف التي يعيش فيها الإنسان. والأهم من ذلك أن التعديلات التي أُدخلت على قانون الأحوال الشخصية، والتي أقامتهم ولم تقعدهم، كانت تعديلات طفيفة جدًّا، يظل إطارها العام إسلاميًّا بحتًا، وكل ما في الأمر أنها تصرفت قليلًا في تفسير بعض النصوص المتعلقة بالطلاق والتعدد وبيت الطاعة، من أجل إعطاء مزيد من الحقوق للمرأة، فكان هذا في نظر الجماعة كفرًا وخروجًا على شريعة الله. أما مسألة عمل المرأة وخروجها من البيت، فقد كانت وجهة نظرهم فيها أحط مستوًى من وجهة نظر المشايخ الذين عارضوا قاسم أمين منذ ثمانين سنة؛ لأن خروج المرأة للعمل، بل مجرد خروجها من البيت، يعد في نظرهم كفرًا بشريعة الله.

هذه هي الأسباب الحقيقية، والوحيدة، التي دعت جماعة الجهاد إلى قتل السادات. وفي إطار هذا التفكير الشديد التخلف، فسرت الجماعة تصرفات السادات، وأصدرت حكمها بأن دمه حلال. وحين يتأمل المرء هذه الأسباب، تتملكه دهشة هائلة من تلك الأوصاف التي

امتلأت بها مقالات الكاتب عن وطنية المقاتلين وسمو مقاصدهم ونبل أهدافهم. فليقارن القارئ بين تلك الشواهد التي قدمناها من الأقوال المباشرة لأقطاب الجماعة، وبين الأوصاف الشعرية التي قدمها الكاتب، والتي لا تستند إلى أي أساس من الواقع: «انتهى كل شيء بيد جيش مصر، وبروح مصر وبأيدي مصر، وبتراث مصر، تعبيرًا عن إرادة مصر الجماعية» (٨ / ١). ويقول عن خالد «قاتل كي يخلص مصر من الطغيان والفساد ... وظهر النور يشع من وجهه، وقال لأمه: (نحن أحرار وأنتم مساجين ...) وإليه يرجع الفضل في ما تنعم به مصر الآن من حرية نسبية وبشائر ديمقراطية وإعادة الحياة للصحف والكرامة للجامعة ...» (٨ / ١). وليقارن المرء أسباب القتل الحقيقية بما يقوله الكاتب بعد أن عرض هذه الأسباب من خلال أقوال المجموعة، ولم يستنتج منها إلا الاستنتاج العكسي، وهو: «الحقيقة أن روح مصر هي التي غيرت وجه مصر، وما الضابط خالد ورفاقه، وجماعة الجهاد، والأصولية الإسلامية إلا الجانب التنفيذي فقط ... فإن الضابط خالد ورفاقه يعبرون إذن عن إجماع وطني شامل، وكان هو مجرد الأداة المنفذة لإرادة شعبية عامة، وتجلت فيه روح مصر الجامعة بين الإسلام والوطنية وطهارة الشباب ومثله، والعلم النافع المقرون بالعمل ...» (٨ / ٤).

روح مصر، والإجماع الوطني الشامل، هي إذن تلك التي تتمثل في رفض أية زحزحة بسيطة عن قانون الأحوال الشخصية، وفي الإصرار على بقاء المرأة في البيت، وفي رفض الفصل بين الدين والسياسة، وعدم الاعتراف بمبدأ الديمقراطية وحكم الشعب، وتعليق الآمال الكبار على صوفي أبو طالب ...

إن الأمانة والموضوعية الفكرية تحتم على المرء أن يتوصل هنا إلى نتيجة أليمة هي أن أولئك الذين قتلوا السادات لهذه الأسباب الشكلية، ولم تهتز مشاعرهم أو يثور غضبهم بسبب الفقر المدقع الذي يعيش فيه الملايين والثراء الفاحش الذي يتمتع به اللصوص في عصر الانفتاح، أولئك الذين تثيرهم السخرية من الحجاب ولا يثيرهم سكنى مليون إنسان في مقابر القاهرة، أولئك الذين تحركهم الدعوة إلى إعطاء المرأة حق العمل أو بعض الحريات الشخصية، في إطار محدود جدًّا، ولا يحركهم القمع والإرهاب وتزييف الانتخابات ووضع الوطنيين في السجون بقوانين استثنائية مزيفة، أولئك الذين يغضبون إلى درجة التصميم على القتل بسبب مبدأ فصل الدين عن السياسة وعدم تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا ينطقون بحرف ضد الأحلاف والقواعد العسكرية الأميركية، بل يجعلون من التصدي للصهيونية هدفًا ثانويًّا ينبغي إرجاؤه؛ أقول إن هؤلاء لا يمكن أن يكونوا هم الذين يمثلون روح مصر، ولا وطنية مصر.

بل إن الأمانة والموضوعية الفكرية توصلنا إلى نتيجة أكثر إيلامًا، فقد كان السادات حاكمًا يمتلئ سجله بالسيئات، ولكنه كان في جوانب قليلة مضطرًّا — كأي حاكم يعيش في هذا العصر — إلى مسايرة جوانب من روح العصر الحديث، والمأساة الحقيقية تكمن في أن السادات لم يُقتل من أجل سيئاته الكثيرة، بل قُتل من أجل تلك الجوانب القليلة التي يمكن أن تُعد، من وجهة نظر الفكر الذي أومن به، جوانب إيجابية. لقد تجاهلت الجماعة جرائم السادات الكبرى، ولم تحرك فيها تلك الجرائم أية رغبة في تخليص البلاد منه، وإنما تحركت الجماعة وانفعلت واستشاطت غضبًا لأنها وجدت لديه اتجاهًا بسيطًا لإعطاء المرأة بعض حقوقها الإنسانية، ولإبعاد الدين عن السياسة، ولمهاجمة التنطع الديني والدروشة العقائدية، وهو اتجاه لم يكن يرجع إلى فضيلة كامنة في شخص رئيس مصر السابق، بقدر ما يرجع إلى استحالة تجاهل أي حاكم لتجارب قرنين من التطور والتقدم في بلاده.

وأخيرًا، تأتي أكثر النتائج كلها إيلامًا، وهي أن يُضْطَر المرء إلى الاعتراف، بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضًا، بأن هذا النوع الخاص من القتل، أعني قتل جماعة الجهاد للسادات بناءً على الأسباب الخاصة التي وردت في أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذي هو جزء منا جميعًا — أعني من المثقفين المستنيرين — وقتل للعصر الحديث بأكمله، ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسانية فيه. إن إرادتهم لم تتجه إلى قتل السادات وحده، بل كانوا يقتلون معه نيوتن وجاليليو وفولتير وقاسم أمين وطه حسين (وحسن حنفي ذاته، كما يعبر عن نفسه في غير هذه المقالات) وكل من أسهم في تحديث المجتمع ورفع غشاوة الظلام عن أعينه، بل كل من فكر بطريقة نقدية لا تعتمد على الطاعة والتسليم المطلق. لقد كانت نيتهم تتجه إلى قتل المبادئ التي ناضلت البشرية، من أجل اكتسابها، ضد طغاة العصور ومزيفي الأفكار من كل لون وشكل … أما خيانات السادات الحقيقية، وجرائمه التي دخل من أجلها التاريخ من أظلم أبوابه، فلم يكن لها عندهم أي حساب.

(٦) صورة المستقبل

لا يدع الكاتب مجالًا للشك في إيمانه بأن موجة المستقبل، في بلادنا، هي ما يسميه بالأصولية الإسلامية، وعلى عكس الرأي القائل بأن هذه الجماعات مشدودة إلى الماضي، وإلى العصر الذهبي، هروبًا من الحاضر، يرى حسن حنفي أن «الدعوة الجديدة دعوة مستقبلية … وتعطي المسلمين أملًا جديدًا؛ فالمستقبل يحتوي على إمكانية أكثر من الماضي، والمسلم يتجه بقلبه نحو المستقبل … وليس نحو الماضي» (١٢ / ١). ولا يكتفي الكاتب بذلك، بل يذهب

إلى حد القول إن هذه الجماعة تحررت من أغلال الماضي: «ثم يأتي البُعد الثالث للزمان، وهو الماضي وضرورة التحرر من الارتباط به ... من أجل تحقيق الانطلاقة نحو المستقبل. وهنا تبدو الحركة السلفية كرؤية مستقبلية للعالم، لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسبقة؛ فالإسلام مقبل وليس مدبرًا، والمستقبل أكثر غنًى من الماضي» (١٢ / ١).

ولكن الكاتب سرعان ما يرد على نفسه بنفسه، كما اعتاد دائمًا، وسرعان ما يتناقض مع الرأي الذي رأيناه يتحمس له؛ فقد تحدث عن أربع مراحل للتاريخ الإسلامي، كما يعرضها كتاب «الفريضة الغائبة». أما المرحلة الخامسة، المستقبلية، فإنه يصفها بأنها «عودة إلى الخلافة والحكم بسنة النبي، أي عودة إلى المرحلة الثانية» (١٢ / ١). هذه المرحلة الخامسة التي يصفها بأنها «تمثل النهضة ومستقبل الأمة» هي «مرحلة البداية الجديدة، والعودة إلى المرحلة الأولى، مرحلة البداية» (١٢ / ٢). وهكذا تكون هناك نظرة مستقبلية حقًّا، ولكن المستقبل هنا ليس إلا تكرارًا لمرحلة ماضية واقتداءً بها، أما النظرة المستقبلية التي تترك الباب مفتوحًا أمام أية احتمالات لم تتكرر من قبل، فهي غريبة تمامًا عن هذا الفكر.

على أن المؤلف يرد على نفسه، ويفند كل ما قاله، بطريقة أصرح في موضع آخر، فيقول تعليقًا على فكر هذه الجماعة: «والحقيقة أن الماضي هو الذي فرض حكمه على الحاضر بناءً على أزمة الحاضر وعزلة الفكر الإسلامي عنه، فسرعان ما ألقى الحاضر بثقله كله في الماضي فوجد المبررات الكافية للخروج على الدولة دون مراعاة لاختلاف الظروف التاريخية بين الماضي والحاضر» (٠ / ٢). وحين يعرض الكاتب ملاحظاته على كتاب «الفريضة الغائبة» نجد أن أولى هذه الملاحظات تقول: «سيادة النصوص الخام ... في التحليل النظري أو وصف الواقع الحالي للمسلمين مما يدل على عزلة الجماعة عن واقعها وإيجاد بديل عنه في التراث القديم ... مما جعلهم يُسقِطون عامل التاريخ والزمن من الحساب.» وملاحظته الثانية هي «سيادة الماضي على الحاضر، والعيش في الفترة الزمنية الأولى التي انتصرت فيها الدولة الإسلامية» (١٣ / ٤). وهكذا يُثبت الكاتب نفسه ارتباط هذه الجماعة بفترة العصر الذهبي الأولى للإسلام، وإسقاطها كل التاريخ التالي من الحساب، وهو وضع جعل من المستحيل على إعطائها رؤية الحاضر على حقيقته؛ لأنهم كانوا يتأملونه دائمًا بمنظار الماضي، فإذا كانوا عاجزين عن رؤية الحاضر نفسه، وإذا كانوا قد عزلوا أنفسهم عنه، ألن تكون النظرة المستقبلية بالنسبة إليهم أكثر استحالة؟

فإذا تركنا جانبًا البحث النظري في إمكان وجود رؤية مستقبلية لدى هذه الجماعات وانتقلنا إلى صورة المستقبل الفعلية كما يراها الكاتب، وجدناه في مواضع كثيرة يؤكد أن المستقبل للأصولية الإسلامية؛ لأنها هي التي تم على أيديها «خلاص مصر الأخير»، ولما كانت قوى المعارضة الأخرى قد أثبتت عجزها، فإن الشعب «لن يتورع (!) عن الانضمام للحركة الإسلامية المنظمة بعد أن أثبتت جدارتها وقدرتها على الفعل ... وأي إعلان يتم في الحاضر أو في المستقبل عن حركة إسلامية عامة ستنضم إليها جموع الشعب» (١٤ / ١). وبعد قليل يقول «وسيزداد الرصيد الإسلامي أكثر فأكثر في وجدان الشعب بعد أن توارت المنظمات اليسارية» (١٤ / ١)؛ وذلك لأن الأصولية الإسلامية «قدمت نفسها على أنها القادرة على قيادة الشعب وعلى الوقوف في وجه السلطان الجائر» (١٤ / ٢). ثم يعلن الكاتب رأيه بوضوح تام إذ يقول: «وإذا كانت الأصولية الإسلامية في حاضر مصر تتعمق أكثر فأكثر، ويزداد رصيدها الشعبي نظرًا لما حازت عليه من ثقة بها، وقدرتها على الإنجاز، وشرعيتها التاريخية في الماضي والحاضر، فإنها أيضًا تقدم نفسها على أنها مستقبل مصر الذي لا بديل له مهما كانت هناك من إنجازات اجتماعية وسياسية تقوم بها الأيديولوجيات الثورية العلمانية، فهي البديل المستقبلي الوحيد» (١٥ / ١).

وهكذا يتأكد القارئ، بعد أن يقرأ هذه السطور الواضحة، أن الكاتب قد أرسى سفينته، وسفينة البلاد كلها، في مرفأ آمن مستقر، هو الأصولية الإسلامية، ولكن سرعان ما يخيب أمله إذ يجد الكاتب، في نفس المقال، يتخذ كعادته موقفًا مخالفًا، ويرد على نفسه بنفسه، فينتقد الجماعة الإسلامية لأن «الظروف النفسية التي نشأت فيها ... جعلتها أقرب إلى الانعزال والانغلاق عن جماهير الشعب ... وظروفها النفسية والتاريخية جعلتها تتعثر في أداء الدور؛ فالحاكمية حتى الآن لم تترجَم على الصعيد السياسي والاجتماعي بالنسبة لمصر بإحصاء كمي دقيق وبرنامج وطني واضح» (١٥ / ٣). وهكذا يتضح أن هذه الجماعة التي قيل عنها إنها البديل المستقبلي الوحيد، «والتي حققت له (للشعب) مطالب حاضره، ويرجو منها (الشعب) أن تحقق آمال مستقبله» (١٥ / ١)، هي بالفعل معزولة عن الجماهير، منغلقة على نفسها، عاجزة عن وضع برنامج واضح. وتهبط آمال القارئ في الاستقرار على رأي نهائي وفي الاطمئنان على مستقبل واضح المعالم، من السماء إلى سابع أرض، حين يتضح له أن الكاتب يوجه كل هذه الانتقادات القاسية إلى نفس الجماعة التي كان يؤكد منذ قليل أنها، لو أتيحت لها فرصة الدعوة الحرة لنفسها، لانضم إليها الشعب كله (١٤ / ١). بل إن حيرة القارئ ستزداد حين يفكر قليلًا فيما يطالب به الكاتب، وهو أن «تترجَم الحاكمية بإحصاء كمي دقيق وبرنامج وطني واضح»؛ إذ يعلم

القارئ أن الحاكمية هي ترك الحكم لله وعدم الإيمان بحكم البشر، فكيف تترجَم هذه الفكرة إحصائيًّا وكميًّا؟ وكيف تتحول إلى برنامج وطني واضح؟ ألا يعني هذا، من ضمن ما يعنيه، ترجمة الحكم الإلهي إلى حكم بشري، وهو المبدأ المرفوض أصلًا لدى الجماعة؟

ولا بُدَّ أن القارئ قد لاحظ، في المقتطفات التي اقتبسناها، ذلك الخلط الذي شاع في المقالات كلها، وفي أجزائها الأخيرة بوجه خاص، بين الإسلام بوجه عام وبين تنظيم إسلامي له فكره الخاص المحدود، وهو تنظيم الجهاد، أو بين هذا التنظيم والأصولية الإسلامية، وهو خلط لا بُدَّ أن تكون له نتائج خطيرة بالنسبة إلى تقييم الكاتب للحركة ونظرته إلى المستقبل، ولا بُدَّ أن تنعكس هذه النتائج الخطيرة على أذهان قرائه في صورة حيرة وبلبلة فكرية شديدة.

إن الكاتب كان على حق عندما أشار إلى التأثيرات السلبية للظروف النفسية والتاريخية التي مرت بها الجماعة، فقد ظهرت الجماعة في السجون، وتحت وطأة التعذيب والإرهاب، أي إنها ظهرت في ظروف شاذة، كانت تحتم أن تكون عناصر كثيرة في تفكيرها ذات طابع مَرَضي. وقد وصفها أحد أعضاء الجماعة (ممدوح محرم) في شهادته بأنها «مرض فكري» (١١ / ٤)، فكيف يقبل الكاتب أن يصبح هذا الفكر حالة دائمة تعبر عن المستقبل؟ وكيف يتمنى لبلاده أن يكون الفكر الذي يسود مستقبلها فكرًا تولد في ظل سادية ضباط السجون أو الحكام المنحرفين في بعض الفترات غير المضيئة من تاريخنا؟

فلنتابع، على أية حال، تصور المؤلف للمستقبل وموقع الجماعة الإسلامية فيه، فبعد أن بدأ بالقول إنها هي البديل المستقبلي الوحيد، وجه إليها في نفس الصفحة انتقادات تجعل هذا البديل الوحيد مظلمًا بحق. وفي الخطوة الثالثة يقدم صيغة جديدة: هي أن الناصرية هي «مستقبل مصر القريب، والإسلام مستقبل مصر البعيد» (١٥ / ٣). أما الخطوة الرابعة فتقدم صيغة أخرى، تنضم فيها كل التيارات الإسلامية والليبرالية واليسارية تحت جناح «الناصرية الشعبية»، فتصبح هذه الصيغة هي مستقبل مصر. أي إن الأصولية الإسلامية تراجعت، في مقال واحد، من تعبير وحيد عن مستقبل مصر (ومستقبل العرب كلهم على الأرجح)، إلى مجرد تيار ممثل في تحالف كبير، بحيث ينطوي الجميع تحت جناح الناصرية.

ويتخذ الحل الجديد، عمليًّا، صيغة «مصالحة علنية بين الإخوان والثورة». وحين يفكر المرء قليلًا في هذه «المصالحة» تتملكه الحيرة؛ فالإخوان لم يعودوا هم المسيطرين على الجماعات الإسلامية التي تنشط في هذه الأيام، والثورة لم تعد ثورة عبد الناصر ولا حتى أنور السادات، بل يمسك زمامها الآن رجل ليست له أية علاقة مباشرة بالثورة في الأعوام الخمسة والعشرين الأولى من تاريخها، فأية صورة إذن يقصد، وأي إخوان؟

على أية حال فإن المطلوب في النهاية هو إرضاء الجميع: الأحزاب القديمة، اليسار، الناصرية، الجماعة الإسلامية القديمة والجديدة. أعني كل التيارات التي كانت مشكلتها التاريخية هي أنها لم تعرف كيف تتعايش سويًّا، ولكن حسن حنفي يطلب إليها أن تفعل ذلك «في إطار من الاحترام المتبادل للرأي المعارض» (لا أدري كيف، بعد كل هذا التاريخ من الخلافات)، وتتحول الجماعة الإسلامية إلى «جناح»، واليسار إلى جناح آخر، أما الثورة فهي «قلب مصر» (لاحظ أن الإسلام كان هو القلب طوال الوقت) أما الرأي فهو التاريخ الليبرالي، أي الأحزاب، وتصبح الصيغة التوفيقية أشبه بنهاية سعيدة لفيلم عربي رخيص، يتزوج فيه جميع الأبطال من جميع البطلات. ثم يتمخض الجبل فيلد فأرًا، وتتقلص وسيلة تحقيق مشروع المستقبل إلى مطالبة الثورة المصرية بأن تقدم للإخوان «اعتذارًا رسميًّا على صفحات التاريخ» (!) وتعيد إليهم المركز العام في الدرب الأحمر ... إلخ. وتنتهي التحليلات الطويلة العريضة بصيغة توفيقية رخيصة لا ندري كيف يمكن إخراجها إلى حيز التنفيذ بعد ذلك التاريخ الطويل من العداوات الدامية بين الأطراف المتصالحة. ولمزيد من الاحتياط، وحتى لا تحدث أية مضاعفات، يتبرأ الكاتب من الثورة الإيرانية في السطور الثلاثة الأخيرة، فينادي بالثورة الإسلامية في مصر «دون تقليد لثورات إسلامية أخرى معاصرة» (١٥ / ٤) ... وبهذه السطور الحذرة، التي تزيد الموقف غير الواضح غموضًا، وتعبر عن تراجع آخر للكاتب، وإيثار للهجة المصالحة والخوف على الذات، بعد كل الجهود التي بذلها لنشر فكر الثورة الإيرانية في مصر — بهذه السطور تنتهي ملحمة حسن حنفي عن الأصولية الإسلامية.

(٧) الأصولية الإسلامية وحكم التاريخ

لم يكن لنا مفر من أن نكتب بقسوة ضد مجموعة من المقالات تصدت لموضوع خطير كل الخطورة، واتخذت منه مواقف مائعة، تميل في معظم الأحيان إلى التأييد الحماسي والعاطفي، دون أن تتنبه إلى خطورة الفكر الذي تتحدث عنه على الألوف المؤلفة من الشباب في كافة أرجاء العالم العربي، ودون أن تتصدى بموضوعية وحزم وشجاعة لجوانب القصور فيه. ولقد أعلن كاتب هذه المقالات، منذ اللحظة الأولى، أنه سيأخذ في بحثه بمنهج «متعاطف»، فلا يسارع إلى الإدانة، ولا يقدم معلومات تفيد أعداء الوطن، بل يندمج في الظاهرة من داخلها، ويصبح جزءًا منها، حتى يفهمها من حيث هي خبرة وتجربة مُعاشة. وهذه طريقة في البحث جديرة بكل تشجيع واحترام، لو طُبقت كما ينبغي أن تطبَّق.

فالتعاطف لا يعني على الإطلاق، التدليل أو التضليل؛ تدليل أعضاء الجماعة التي يبحثها بالتغاضي عن أخطائهم، وتضليل الجماهير بتقديم صور مشوهة لمثل هذه الظاهرة الخطيرة، بل إن التعاطف الحقيقي مع الشباب الذين آمنوا بهذا الفكر وانساقوا في تياره بعيون مغمضة، إنما يكون بتبصيرهم وتوعيتهم وتنبيههم إلى أخطائهم. هذا هو التعاطف الناضج، المسئول، أما إغماض العين على السلبيات الخطرة والمخيفة فهو تعمية فكرية تتنافى مع مسئولية المفكر إزاء جمهوره وإزاء الأجيال الجديدة منه على وجه التخصيص. ولكن الذي حدث بالفعل هو أن الكاتب كان عاجزًا عن الخروج من شرنقته الخاصة، فألبس الجماعة التي يَدرُسها آراءه الخاصة، وأخذ ينسب إليها ما ليس فيها، وما يتمنى هو أن يكون فيها. وفي الحالات التي كان السياق يرغمه فيه على سرد آرائها على ما هي عليه، كانت جوانب الضعف فيها تنكشف رغمًا عنه، فتكون النتيجة تناقضًا صارخًا، هو في الحقيقة تناقض بين الواقع الفعلي لتفكير الجماعة والنموذج أو المثل الأعلى الذي أراده لها حسن حنفي. وهذه هي النتيجة التي لا بُدَّ أن ينتهي إليها كاتب لا يستطيع إلا أن يرى نفسه في الموضوع الذي يكتب عنه. وهكذا تحول التعاطف من اندماج في الظاهرة ومعايشة لها مع احتفاظ العقل بالموضوعية التي تتيح له أن يدرس الظاهرة من خلال منطقها الخاص، إلى إذابة الكاتب للظاهرة في فكره هو، والقضاء على ما هو مميز فيها من أجل إحالتها إلى مرآة لفكر الكاتب نفسه. وهذا ليس تعاطفًا، بل إنه ليس منهجًا علميًّا بأي معنى، وإنما هو ذاتية مطلقة لعقل يعجِز عن الخروج عن ذاته، مهما كانت الحقيقة الموضوعية أمامه صارخة.

إن المطلوب هو الموضوعية؛ هذا الشرط البسيط، الذي هو، رغم بساطته، أصعب الشروط جميعًا؛ لأنه لا يمس الظاهرة موضوع البحث فحسب، بل يمس ضمير الكاتب وأخلاقه ومدى نضجه النفسي وإحساسه بالمسئولية تجاه من يكتب عنهم ومن يكتب لهم. ولهذه الموضوعية ثمن غير هيِّن:

(١) فالمرء، حين ينتقد بقوة الاتجاه الفكري للجماعات التي ينتمي إليها تنظيم الجهاد، يدخل أولًا في معركة مع ذاته؛ إذ إنه يهاجم وهو في الوقت ذاته يحس نحوهم بالإعجاب؛ فها هي ذي حالة من الحالات النادرة التي وجد فيها شباب ينتمون إلى الأمة العربية قضية تستحق أن يضحوا بحياتهم من أجلها، وحققوا هذه التضحية بصورة بطولية. ويشهد كل من يعرفون كاتب هذه السطور عن كثب بمدى الإعجاب الذي أحس به إزاء هؤلاء الشباب

في اللحظات التي كانوا يتقدمون فيها بصدورهم لمواجهة الحاكم الغاصب. إنها ظاهرة أصبحت نادرة وسط الانهيار المعنوي الشامل الذي أصاب العرب في السنوات الأخيرة. ومن هنا كان المرء في حاجة إلى خوض معركة مع ذاته لكي يتساءل: من أجل أية قضية قام هؤلاء الشباب بهذا العمل البطولي، وبهذه التضحية النادرة؟ ووسط الانبهار والرجفة التي كانت تتملكني وأنا أقرأ عن وصف كلٍّ من أفراد مجموعة الاغتيال للآخر بلقب «الشهيد» وهو ما يزال حيًّا؛ كان لا بُدَّ من قدر كبير من السيطرة على الانفعال التلقائي والمباشر لكي يتجاوز المرء إعجابه ويفكر بتجرد فيما حدث، وينتقد آراء أولئك الذين جرفتهم انفعالاتهم، كحسن حنفي، فتغاضوا عن الأسباب الحقيقية التي دعت تنظيم الجهاد إلى قتل السادات، بل وربطوا بين هذه الأسباب الشكلية الفارغة من المضمون الاجتماعي والسياسي، وبين أخطاء السادات الوطنية وظلمه الاجتماعي وسياسته الاقتصادية التخريبية؛ مما جعل أسبابًا مثل تغيير قانون الأحوال الشخصية، والسخرية من الحجاب ومن بعض أئمة المساجد، ترتفع في نظر الجمهور إلى مستوى العوامل الأخرى المصيرية وتكتسب نفس قيمتها؛ وبذلك تحرز، رغم ضحالتها، تأييدًا هائلًا بين صفوف الشباب.

(٢) وحين يُلزم المرء نفسه بالتفكير موضوعيًّا في هذا الحدث الكبير، لا يدخل في معركة مع ذاته ومع انفعالاته التلقائية فحسب، بل يدخل في معركة مريرة مع مشاعر الجماهير. فعندما يصدر المرء حكمًا قاسيًا على قتلة الحاكم الظالم، يسير ضد تيار الشعور الشعبي الذي يميل إلى تمجيدهم بلا تحفظ، ولا يتصور لهم من دوافع سوى الوطنية الخالصة. إن الإنسان العادي يراهم أبطالًا وشهداء؛ وذلك لسبب هام هو أن الحاكم الذي قضوا عليه كان يرمز لكل ما تكرهه هذه الجماهير، وكان في نظرها تجسيدًا لأسباب شقائها ومعاناتها وهزيمتها وإحباطها.

غير أن الجماهير كان لا بُدَّ أن تمجد قتلة السادات لسبب آخر، أهم وأعمق، فقد كان الشعب خلال السنوات الأخيرة من حكم السادات يعاني عجزًا تامًّا عن الحركة، وكانت آخر محاولة هي انتفاضة يناير ١٩٧٧م، ولكن هذه الانتفاضة كانت في الوقت ذاته نقطة تحول في أسلوب عمل الحكم، فمنذ ذلك الحين أصبح يتصرف في كل شيء مستهدفًا ألا يتكرر ما حدث في يناير ١٩٧٧م، واستُحدثت القوانين الاستثنائية، واتُّخِذت الإجراءات القمعية، واستُشيرت الحكومات الأجنبية التي لم تبخل بتقديم نصائحها ومعوناتها الفنية والمادية. كل ذلك من أجل ألا تحدث مرة أخرى تلك الانتفاضة الشاملة التي كادت، رغم تلقائيتها وعفويتها، أن تدك عروش الطغاة في مصر. ومنذ ذلك الحين والضربة تأتي على رءوس أبناء

الشعب تلو الضربة، دون أن يستطيع أحد مواجهة الطغيان بأية طريقة فعالة، صحيح أن المعارضة الشعبية، كانت تقوم من وقت لآخر بردود فعل شجاعة، وأحيانًا بطولية، كما فعلت بعض النقابات المهنية مثلًا، ولكن هذا كله كان محدود التأثير، ولم يكن يمس السلطة مساسًا حقيقيًّا. وهكذا ساد إحساس عام بأنه لم يعد هناك شيء يقف في وجه السلطة الفاجرة ويهزها هزًّا عنيفًا ومؤثرًا، في نفس الوقت الذي كانت فيه الممارسات القمعية تعبئ طاقة السخط وتشحنها يومًا بعد يوم. وبلغ هذا الإحساس بالعجز ذروته في اعتقالات سبتمبر ١٩٨١م، التي لم يترك فيها السادات فئة أو جماعة أو طائفة في مصر إلا وتحداها، والتي بلغت فيها التعبئة النفسية للجماهير أقصى مداها.

وسط هذا الإحساس العارم بالسخط والنقمة، مصحوبًا بالشعور بالعجز واستحالة التصدي للسلطة مهما فعلت، أتى الحدث الضخم، المفاجئ، في أبعد الأوقات والأماكن عن التوقع، وهنا وجد الشعب في الحدث الكبير فرصته للإعراب عن سخطه على السياسة الظالمة، فصور المغتالين بأنهم لم يقوموا بعملهم إلا بدافع الثورة ضد القمع والظلم الاقتصادي والاجتماعي والتخاذل الوطني، وكان من الطبيعي في هذه الظروف أن يتجاهل أسبابهم الحقيقية، ويستعيض عنها بالأسباب التي كان هو ذاته خليقًا بأن يقتل السادات من أجلها، لو أتيحت له الفرصة، ولكن الأهم من ذلك أن الشعب كان يريد أن يقنع نفسه بأنه يستطيع أن يفعل شيئًا، ولم يكن في حالة استسلام للضربات المتلاحقة. وهكذا تبنَّى الجماعة التي نفذت العملية ونسب إليها أهدافه هو، وأغمض عينيه عن أهدافها الحقيقية، وشعر بالارتياح حين توحد مع هؤلاء الأبطال لأنه، بهذا التوحد، يصبح «هو» الذي فعل ذلك، ويصبح القتل إنجازًا لشعب كامل، لا مجرد عملية قامت بها جماعة منعزلة لم يخطر ببالها لحظة واحدة أن تتبنى آمال الشعب أو تثور من أجل ما يعاني منه.

وهذا بعينه هو ما جعل كاتبًا مثل حسن حنفي «لا يرى» الأسباب الحقيقية لعملية القتل، مع أنه كتبها بنفسه، وينسب إلى الجماعة أسبابًا أخرى «إسقاطية» تعبر عما كان يتمنى أن يكون هو السبب والدوافع. إنه بدوره يريد أن يوحد بين الجماعة وأمنيات الشعب، بل بينها وبين أمنياته الخاصة؛ حتى يبدد من داخله الشعور باليأس والإحباط، وتبدو الأمور كما لو أنه قد شارك هو ذاته في الفعل الإيجابي الحاسم. لذلك كان لا بُدَّ أن تنزلق عينه عن رؤية الأسباب الحقيقية للقتل، رغم أنها كانت تصرخ أمامه في كل كلمة قالها أفراد الجماعة ونقلها هو ذاته بيده.

(٣) بل إن الوقفة الموضوعية مع تنظيم الجهاد تؤدي بالمرء حتمًا إلى الدخول في معركة مع المعارضة السياسية حتى لو كان يتعاطف مع آرائها في معظم القضايا الأخرى؛

فالمعارضة الوطنية والتقدمية تبنت قضية تنظيم الجهاد، إلى حد غير قليل، وسعت إلى إيجاد شكل من أشكال التحالف معه، وتعاطفت مع دوافع منفذي العملية، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التي كانت تصرخ أمام أعينها، وهي أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل بعض الجوانب التي توجد في المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها في السادات ألف مرة (كالعلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة). وهكذا سعت المعارضة إلى التوحد مع التنظيم وصمَّت آذانها عن الكلمات الصريحة لأعضائه، التي رددوا فيها أن أصحاب الأفكار العلمانية والتقدمية هم أعداؤهم التاريخيون.

إن المعارضة تعاطفت مع تنظيم الجهاد لأنه وقف موقفًا معاديًا للسلطة القائمة؛ ومن ثم فهو في نظرها «حليف موضوعي». وهي تتصور أنها قد تستطيع بهذا التعاطف أن تلين مواقفه المتصلبة وتشجعه على سماع وجهة نظرها وتخفيف عدائه تجاهها. ومن يدري، فقد يؤدي ذلك في نهاية المطاف إلى جبهة واحدة تتفق على برنامج مشترك، وتضمن به المعارضة إسهام تلك القواعد الشعبية العريضة التي ترتكز عليها الجماعات الإسلامية في جهودها من أجل التغيير.

ولكن السبب الأهم من ذلك، في رأيي، سبب برجماتي أو عملي؛ إذ يبدو لي أن المعارضة كانت تفكر — دون أن تعلن ذلك صراحة — على النحو الآتي: إن الجماهير تنظر إلى عملية اغتيال السادات على أنها عمل بطولي تم تنفيذه لأسباب وطنية واجتماعية تجاوبًا مع آلام الشعب ومعاناته؛ فلنكفَّ إذن عن التفلسف والبحث النظري في الدوافع الحقيقية لعملية الاغتيال؛ لأن أصول العمل السياسي تقتضي استغلال هذا الشعور المتدفق من أجل إعطاء الجماهير أملًا في أنها تستطيع أن تفعل شيئًا، وذلك بالتغاضي عن الأسباب والبواعث الحقيقية، ومسايرة الاتجاه الشعبي الذي يقول إن الشعب «هو» الذي قام بالعمل البطولي، بدافع من آلامه ومصاعبه. أما لو بحثنا نظريًّا في دوافع عملية الاغتيال، وفي الاتجاه الفكري الكامن من ورائها، فسوف نغامر بفقدان تعاطف الجماهير المتحمسة، وسوف يكون بحثنا عن الحقيقة في هذه الحالة سباحة ضد التيار، تأباها أصول العمل السياسي. إن من ينطق بهذه الحقيقة سيكون صوته أشبه بنعيق البوم، وستبدو صورته أشبه بقط أسود يقتحم قاعة الزفاف ويبعث في ساعة الفرح جوًّا من التطير والتشاؤم. فالناس يريدون أن يكون السادات قد قُتل لأسباب وطنية؛ لأنه ظلم الشعب وقمعه وباعه للأجانب وحرمه من قوته ومن أبسط حرياته، فكيف نصدم الناس، بعد هذا كله، بالحقيقة التي تقول إنه لم يُقتَل لهذه الأسباب، وما قيمة هذه الحقيقة التي تبرد الحماس الملتهب وتطفئ شعلة الأمل

وتجعل الظالم المقتول يبدو كما لو كان أوسع أفقًا وأرحب فكرًا (في نواحٍ معينة) من القاتل البطل الشهيد؟ أليس تجاهل هذه الحقيقة والتغاضي عنها هو الموقف الأفضل، الذي لا يثبط عزائم الجماهير ولا يبعث فيها اليأس؟

إن موقف المعارضة يرتكز، كما نرى، على منطق قوي، أشبه بمنطق «الأكذوبة الملكية» عند أفلاطون، فهناك حالات معينة تكون فيها الحقيقة ضارة، والأكذوبة نافعة، وفي مثل هذه الحالات يحتم علينا العمل السياسي أن نلجأ إلى الأسلوب الذي يحرك الجماهير ولا يحبط آمالها.

ولكن الحقيقة لا تستطيع أن تنهزم بهذه السهولة، على الرغم من قوة المنطق السابق؛ ذلك لأن أصول العمل السياسي، في رأينا، لا تسير في الاتجاه الذي تشير إليه المعارضة، لسبب بسيط هو أن التناقض بين فكر المعارضة وفكر هذه الجماعات جوهري، ولو أتيحت لهذه الجماعات فرصة التعبير عن نفسها بحرية، أعني لو لم تكن في حالة مواجهة مباشرة ضد السلطة، لظهر بوضوح أن عدوها الأصلي هو الفكر التقدمي والعلماني الذي يرتكز على تغيير المجتمع من خلال مفاهيم العصر الحديث. وهذا ما اعترف به مخططهم الاستراتيجي خالد الزمر حين أشار إلى اعتزامهم قتل رئيس حزب التجمع، وما ورد ضمنًا في كلام الكثيرين منهم حين ذكروا أنهم استبشروا خيرًا في السادات، في البداية، حين وجدوه يحارب اليسار، وما اعترف به الكثير من أعضائها حين أعلنوا خصومتهم للديمقراطية ومحاربتهم لمبدأ حكم الشعب.

ومن وجهة أخرى، دعونا نتساءل، من منطلق العمل السياسي أيضًا: هل من الممكن تحريك الجماهير حركة إيجابية بناءة بعد تخديرها وإعطائها أملًا كاذبًا في أن قتل الظالم قد تم من أجل أسبابها هي، وليس من أجل أسباب جماعة محدودة ضيقة الأفق تعتبر أن مشكلتها الأصلية هي الشعائر الشكلية للدين، ولا تضع معاناة الجماهير اليومية ضمن أهدافها وهمومها على الإطلاق؟ وهل يمكن أن يعد ذلك، من وجهة نظر سياسية بحتة، أساسًا سليمًا لحركة تغيير إلى الأفضل، أو على الأقل لحركة معارضة واعية؟ وهل من مصلحة الجماهير أن تتبنى دوافع هذه الجماعة وطرق تفكيرها، وتدمجها بحركتها وتتوحد معها، وهل تضمن بعد ذلك أنها ستسير في الطريق الذي يحقق أمانيها؟ هل التأثير الذي يمارسه فكر جماعة الجهاد وبرنامجها يمكن أن يكون عاملًا إيجابيًّا في تحقيق المطالب الجماهيرية على مستوى الواقع العملي؟ ألسنا نوقع الحركة الجماهيرية في بئر بلا قرار لو تركناها تتبنى هذا الفكر، أو حتى تتحالف معه في برامج توفيقية وحلول وسطية؟

فلنقارن موقف المعارضة، في هذا الصدد، بموقف أرملة «ذو الفقار علي بوتو» في باكستان، كما تناقلته وكالات الأنباء في الآونة الأخيرة، فقد وجهت السيدة نصرت بوتو تحذيرها إلى العالم، وإلى شعبها في باكستان، من أن استمرار الأسلوب الدكتاتوري الذي يتبعه ضياء الحق في الحكم، مع تملقه للإسلام، سيؤدي إلى تشجيع التطرف الديني ووصول الجماعات المتطرفة إلى الحكم. هكذا قدم تحذير السيدة بوتو نموذجًا للمعارضة الناضجة، البعيدة النظر، في مقابل الموقف الساذج الذي تتخذه المعارضة المصرية، وأصحاب الفكر التقدمي في العالم العربي بوجه عام، من فكر الجماعات الإسلامية المتطرفة. فما كان أسهل عليها أن تتحالف مع هؤلاء المتطرفين على أساس تكتيكي لإزاحة السلطة الديكتاتورية، لا سيما وأن لديها أسبابًا شخصية قوية، بالإضافة إلى الأسباب السياسية العامة، للانتقام من النظام القائم، ولكنها لم تفعل، بل على العكس من ذلك احتفظت بكل معارضتها للدكتاتور، وفي الوقت ذاته تباعدت بحزم عن التطرف الديني، وكشفت عن ذلك الارتباط العضوي الذي يجعل الدكتاتورية مؤدية بالضرورة إلى سيادة التطرف الديني. هكذا يفكر أصحاب النظر البعيد، أما المعارضة الساذجة فلا تخشى شيئًا من مغازلة الاتجاهات الخطرة القابلة للتفجر، بل تدعو إلى تحالف ستكون هي ذاتها أول ضحاياه.

وبعد هذا كله، دعونا نفكر في النموذج الذي تقدمه هذه الاتجاهات المتطرفة لشبابنا، لتلك الألوف المؤلفة من إخوتنا وأبنائنا في الوطن، الذين ينضمون إلى هذا الفكر بلا وعي، ولكن بحماسة جارفة، هل نرضى نحن بحق أن تكون صورة شبابنا هي صورة ذلك الفتى الذي يغمض عينيه أو يحلق بها في السماء، ولا يعرف كيف يبتسم أو يضحك من كل قلبه، والذي لا يستمتع بالفنون ولا يطرب لها، ويمتنع عن مشاهدة التليفزيون (كما كان خالد يفعل)، أو تلك الفتاة التي ترى أن نظرتها إليك في عينيك، عندما تخاطبك، حرام، والتي تلف نفسها بألف غطاء وغطاء لأنها تفترض ضمنًا أن أنوثتها عيب، وأن عيون الرجال لا تقع عليها إلا لكي تشتهيها، وأن عليها هي أن تدفع ثمن أطماع الرجال، على حين أن الطامعين أنفسهم لا يتحملون شيئًا؟ هل النموذج الذي نريده لأبنائنا هو ذلك الشباب المطيع، الذي يعطل عقله ويلغيه، ويتبارى مع غيره في التراشق بالنصوص بدلًا من أن ينقد ويفكر ويبدع الجديد؟ أليس من واجب المفكر المسئول أن ينبه إلى هذا المرض الذي يزداد انتشاره يومًا بعد يوم، حتى لو كان يعلم أنه يعرض بذلك سلامته الشخصية للخطر إزاء جماعة يضيق صدرها بالمناقشة المنطقية التي لم تتعود عليها، وتلجأ كلما ضاقت بها الحجة إلى حسم الجدال بقبضة اليد؟

(٨) جذور العنف

إن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة، وإنما هو شيء ينتمي إلى تركيبها الذاتي، وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها الذهني والنفسي، وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها في المجتمع. ولا شك أن العنف يمكن أن يتخذ أحيانًا شكل التضحية بالذات، بطريقة بطولية، ولأسباب لا يمكن أن يقتنع بها أولئك الذين يفكرون بطريقة نقدية متروية. فما نوع العقلية، أو التركيبة الذهنية للشاب الذي يقوم بمثل هذه الأعمال البطولية الخارقة، من أجل أسباب شكلية خالصة، ويضحي بحياته في سبيل فتوى مأخوذة عن ابن تيمية بشأن التتار في عصر بعيد وظروف مختلفة كل الاختلاف؟ إن أساس هذه العقلية هو الطاعة المطلقة، والشجاعة الفائقة التي توجَّه حسب الاتجاه الذي يُملَى عليها، لا الذي تختاره هذه بوعيها وفكرها التحليلي. إن الإيمان هنا يصل إلى حد التخدير العقلي شبه الكامل، حتى تتحول الجماعة إلى تنظيم هرمي تسري فيه كلمة من ينتمي إلى المستوى الأعلى على من ينتمي إلى المستوى الأدنى، لا لأن الأخير يخشاه أو يخاف عصيانه (كما في التنظيمات العسكرية مثلًا)، بل لأنه رُوِّض على الطاعة وتكوَّن عقله بحيث يسمع، ويصدق، ويأتمر، ولا يناقِش.

ولا بُدَّ أن نشير هنا إلى حقيقة ينبغي الاعتراف بها، وهي أن النقد والتحليل المفرط كثيرًا ما يؤدي إلى إحجام عن التضحية، وإلى سلوك قد يبدو ظاهريًّا أنه أقرب إلى الجُبن، فأصحاب العقليات التي تناقش وتفكر وتتروى قبل أن تسلك، كثيرًا ما ينتهي بهم الأمر إلى السلوك بحذر وتجنب المخاطرة والاندفاع. غير أن هذه ليست قاعدة عامة، ففي الحرب الأهلية الإسبانية، مثلًا، كان عدد لا يستهان به من كبار مثقفي أوروبا وأميركا، الذين نمت ملكاتهم النقدية والإبداعية إلى أقصى حد، يحاربون ببسالة ضد النظام الفاشي، وضحى الكثيرون منهم بحياتهم وهم يحملون السلاح، عن وعي واقتناع كامل بالقضية التي يناضلون من أجلها.

وقد تكررت هذه الظاهرة بين مجموعات المقاومة و«الأنصار» في البلاد التي احتلتها الجيوش النازية خلال الحرب العالمية الثانية، وما زلنا نشهد لها نماذج كثيرة في نضال المثقفين بالسلاح في أميركا اللاتينية. ولكن يمكن القول بوجه عام إن الاستعداد للتضحية بالنفس، نتيجة للطاعة التي لا تتضمن نقدًا أو تحليلًا واعيًا، يكون أكبر مما هو في حالة التفكير العميق المتروي. كما أن درجة التضحية والاندفاع والقدرة على مواجهة الخطر بغير اكتراث، تكون في الحالة الأولى أشد منها في الثانية؛ ولذا كان جنود هتلر وضباطه يتَّسِمون

بقدر هائل من الشجاعة والاندفاع و«البطولة» — بالمعنى المجرد لهذه الكلمة — وذلك في سبيل قضية آمنوا بها وأعينهم مغمضة، ولم يخطر ببالهم يومًا أن يحللوها أو يناقشوها.

وأستطيع أن أقول إن التربة في مصر كانت ممهدة تمامًا لانتشار هذا النوع من العقليات خلال ثلاثين سنة من الحكم العسكري، ففي رأيي أن هناك علاقة عضوية وثيقة بين أسلوب الحكم الذي سارت عليه ثورة ٢٣ يوليو، وبين انتشار التطرف والعنف الديني؛ ذلك لأن أسلوب الحكم هذا كان يتجه بطبيعته إلى أن يطبق على الشعب كله نفس القيم السلوكية المطبقة في الجيش، ويميل إلى جعل العلاقة بين الحاكم والمحكوم أشبه بالعلاقة بين القائد وجنوده، لا بين مواطنين أكْفاء عقلاء متساوين. وهكذا كان المواطن الذي اتجه عهد الثورة إلى تشكيله هو المواطن المطيع، الذي يمتنع قدر الإمكان عن التحليل والمناقشة والتفكير المستقل، والذي يفكر له الزعماء والقواد، وما عليه إلا التنفيذ. ومن هنا فإن ما بين الحكم العسكري والتطرف الديني ليس إلا شعرة، ففي الحالتين نجد تفكيرًا سلطويًّا، وطاعة عمياء، واعتقادًا بامتلاك الحقيقة المطلقة، ورفضًا للرأي الآخر، بل معاملته على أنه خيانة أو كفر، وفي الحالتين تسود القوة على المنطق، وتُحسم المعارك بالتصفية لا بالحوار، ويصادر حق العقل في الاعتراض واتخاذ موقف مستقل، وتختفي المنابر الإعلامية التي تنمي في الناس ملكة التفكير النقدي.

إن العنف هو، في رأينا، ظاهرة مشتركة بين الحكم العسكري والجماعات الإسلامية المتطرفة. وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى أن العنف، في الحالتين، ليس طارئًا، وإنما هو شيء ينتمي إلى صميم الكيان نفسه. وهذه حقيقة لا تحتاج إلى إثبات في حالة الحكم العسكري، حيث تشكل القوة المادية المباشرة أساسًا معترفًا به للحكم، أما في حالة التنظيمات الدينية المتطرفة فإن تأصل العنف فيها يحتاج إلى إثبات.

فمن الممكن القول إن فكرًا مثل فكر جماعة الجهاد يمكن أن يقود إلى حرب أهلية بين المسلمين والمسيحيين، بدأوها فعلًا عندما قتلوا أصحاب محالِّ المجوهرات من الأقباط واستولَوْا على أموالهم، ونظروا إلى هذه العملية — وهذا هو الأهم — على أنها واجب ديني واكتساب لأموال هي غنائم حلال للمسلمين. ومن الممكن القول إنهم لو نجحوا في مخططهم واستولَوْا على الحكم لكانت النتيجة أن تسبح البلاد في بحر من الدماء، أغزرها هي دماء الديمقراطيين والتقدميين الذين سعت منابرهم الرسمية إلى التحالف مع هذه الجماعات. ولكن هذا كله لا يكفي لإيضاح طبيعة ظاهرة العنف ودورها في تكوين هذه الجماعات، بل إن الأهم من ذلك هو شيوع ظاهرة «التكفير» عندهم، وسهولة إطلاق هذا الوصف، فالدولة في هذا العصر «كافرة»، ومن لم يحكم بالشريعة الإسلامية ويطبق حدودها «كافر»، ومن

يفكر في غير الإطار الإسلامي البحت «كافر»، بل إن المسلم الذي لا يسايرهم في تفسيراتهم هو في بعض الأحيان «كافر»، وربما كان لفظ «كافر» هو أكثر الألفاظ ترددًا على ألسنة المتهمين في تحقيقات تنظيم الجهاد.

وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أن صفة «الكفر» هذه ليست، في الإطار الفكري لهذه التنظيمات، شيئًا هيِّنًا على الإطلاق، فهي لا تعبر عن معارضة أو استنكار أو نقد عقلي فحسب، بل إنها إدانة كاملة، وإحلال للدم والمال، و«محو» من الوجود، وكل من تلصَق به هذه الصفة ينبغي استئصاله، وإلغاؤه، وإخراجه من مجال الفكر والواقع، فالتكفير حكم بالإعدام، يتخذ طابعًا معنويًّا طوال الوقت الذي لا تكون فيه القدرة على تنفيذه الفعلي متوافرة، ولكن بمجرد أن تكتمل هذه القدرة يصبح تنفيذه أمرًا ضروريًّا، ويتم تطبيقه عمليًّا بكل هدوء نفس وراحة ضمير؛ لأنه يصبح عندئذٍ واجبًا دينيًّا، ومثوبة في الدنيا ومدخلًا إلى الجنة في الآخرة.

وبعبارة أخرى فإن التكفير هو المقابل الديني للسجن والقمع والتعذيب والإعدام الذي تملكه السلطة الدنيوية. وإذا كانت الحكومة تستطيع أن تعزل خصومها عن المجتمع وتسكت ألسنتهم أو توقف نبضات قلوبهم، أي بعبارة أخرى تمحو المعارض، بشكلٍ ما، من الوجود، فإن الجماعة الدينية تفعل هذا الشيء نفسه مع من يعارضها، ولكن بطريقتها الخاصة. وإذا كان هذا المحو من الوجود، في الحالة الأخيرة، لا يتخذ الشكل المادي في معظم الأحيان، فما ذلك إلا لأنهم لا يحكمون، ولا يملكون زمام الأمور، ولو حكموا لطُبِّق هذا «المحو من الوجود» على نحو أوسع نطاقًا بكثير مما تمارسه الحكومات العلمانية، مهما كانت درجة دمويتها.

وهكذا فإن العنف متبادل بين الطرفين، وكما أنه يكوِّن جزءًا لا يتجزأ من الأسلوب العسكري في الحكم، فإنه، بقدر أكبر، ينتمي إلى صميم البناء الذهني للجماعة الدينية المتطرفة. ومجرد استخدام أفراد هذه الجماعة، على نطاق واسع، للتعبير «فلان كافر»، أو «هذه الدولة أو المؤسسة كافرة»، يعادل بالضبط استخدام حاكم مثل السادات لتعبير «الذي يعارض سأفرمه». بل إن سحق الخصوم يكون أشد عنفًا في الحالة الأولى؛ لأنه يتم عندئذ بضمير مستريح ولا يقترن على الإطلاق بذلك الوعي بالقسوة والبطش المقصود لذاته، الذي يكون لدى الحاكم العلماني المستبد.

وإذن، فهناك عنف بنائي أو تكويني يجمع بين الحكومات العسكرية وأساليب الجماعات المتطرفة، ويشكل أساسًا قويًّا للجمع بينهما، وهذا عامل هام ينبغي أن يضاف

إلى العوامل التاريخية الأخرى التي زادت من توثيق الروابط بين الطرفين. أعني تلك الإحباطات والإخفاقات المتوالية التي تميز بها تاريخ ثورة يوليو، والتي شكلت أفضل جو يُفرخ هذا النوع من الفكر: الهزائم العسكرية؛ تشجيع الخرافة والابتعاد عن العقل؛ تملق المشاعر الدينية بطرق لا تخلو من النفاق؛ السير على أساس مبدأ «الحقيقة الواحدة» وإلغاء كل ما يتعارض معها.

وهنا يأتي أوان الإجابة عن سؤال أساسي: إذا كان ظهور مثل هذه التنظيمات المتطرفة قد أصبح يُعرف، في الأوساط السياسية والثقافية، باسم «الصحوة الإسلامية»، وإذا كانت هذه هي الظروف التي نشأت فيها هذه «الصحوة»، فهل من الممكن أن تُعد هذه الصحوة مظهرًا لمزيد من التقدم في الوعي الإسلامي، كما يزعم المنتمون إليها، وكما يجاريهم كثير من الكُتاب، المحليين والأجانب، الذين ينافقونهم لأسباب متباينة؟ في واقع الأمر أن الصحوة الإسلامية، بصورتها الراهنة، تبدو لنا مظهرًا لذلك التخلف الذي ساد العالم الإسلامي، والعالم العربي بوجه خاص، في السبعينيات من هذا القرن، فالصحوة هي الانعكاس المباشر للهزائم والإحباطات في وعي الناس، وليست «رد فعل» عليها أو محاولة لتجاوزها. وليس الهروب إلى الشعائر الشكلية وإغماض العين عن المشكلات المتجسدة في الحياة الواقعية أو الطاعة المطلقة وإلغاء العقل النقدي، أو العودة إلى الماضي والتغاضي عن كل ما أتت به قرون عديدة من تحولات وتغيرات؛ ليس هذا كله سوى «فكر الهزيمة» ذاته، وانعكاس للإحباط العام الذي ولدته على وعي البشر. فالظاهرة ليست وليدة سخط الأجيال الجديدة على الأوضاع وإخفاق الشباب في التوحد مع السلطة، كما يذهب بعض الباحثين (سعد الدين إبراهيم مثلًا)؛ لأن هذه العوامل ذاتها كانت قبل ذلك، وحتى أواسط السبعينيات، تولد لدى الشباب فكرًا يساريًّا، بل إن الظاهرة إنما هي تعبير مباشر عن بلوغ الانحطاط الفكري ذروته، وعن وصول النزعة التسلطية بعد ثلاثين عامًا من تزييف الوعي إلى نتيجتها الطبيعية. فنفس الجو العقلي الذي جعل من ثروت أباظة أديب مصر الرسمي، ومن أنيس منصور ومصطفى محمود أهم المفكرين والفلاسفة، ومن أحمد عدوية أكثر الفنانين شعبية، هو الذي جعل من التطرف الديني أوسع الاتجاهات انتشارًا بين الأجيال الجديدة من الشباب.

وتبقى بعد هذا كله نقطة جوهرية، ينبغي أن نلتمس فيها العذر لأي كاتب يتعاطف مع هذه الاتجاهات؛ ذلك لأن الشباب المنتمي إلى هذه الجماعات المتطرفة هو وحده الذي

استطاع أن «ينجز» شيئًا — بغض النظر عن دوافعه في هذا الإنجاز — وهو الذي تمكن من إزالة حالة الجمود التي بدا وكأنها استقرت، وسوف تستمر، سنوات طويلة، وهو الذي ألقى في البركة الآسنة حجرًا ضخمًا حرك مياهها وأحدث فيها دوامات قد تتحول يومًا ما إلى أمواج وعواصف عاتية. وفي مقابل ذلك فإن التقدميين والديمقراطيين والعلمانيين لم يكن لهم دور في هذا التحريك المفاجئ للأحداث، بل كان يبدو، في الوقت الذي حدثت فيه المفاجأة، أنهم وصلوا إلى طريق مسدود لا مخرج منه.

وهكذا تبرز أمام المفكر السياسي مشكلة حقيقة يصعب إيجاد حل لها؛ إذ يبدو أن بلادنا أصبحت الآن أمام خيارين كليهما أتعس من الآخر: فإما أن نكتفي بفكر متقدم مستنير قادر على الفهم والنقد والتحليل، ولكنه عاجز عن الحركة، وإما أن نسير وراء فكر متخلف، قاصر في فهمه ونقده وتحليله، ولكنه هو وحده القادر على التحرك. لقد أصبح المأزق الحقيقي الذي تعاني منه مصر، في تطلعها إلى المستقبل، هو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وأحسب أنه لن يكون لنا خلاص إلا في اليوم الذي يصل فيه الذين يفكرون إلى المستوى الذي يتيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر والفعال، أو يصل الذين يفعلون إلى المستوى الذي يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير.

المسألة الدينية في مصر المعاصرة

(١) دعوة إلى الحوار

على عكس ما يعتقد الكثيرون، فإنني أومن بأن الحوار مع التيارات التي تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ضرورة حيوية في ظروفنا الراهنة. وأعتقد أن من واجب الصحافة المسئولة أن تفسح أوسع مجال لأطراف هذا الحوار؛ كي يدلوا بآرائهم بحرية تامة؛ حتى يستطيع الملايين من أبناء مصر الحائرين أن يتبينوا وجهات نظر الأطراف المختلفة بوضوح، ويقارنوا بين حجج أنصار هذا التطبيق ومعارضيه، ويستخلصوا بأنفسهم الاستنتاجات التي يسفر عنها هذا الحوار. ولهذه الدعوة إلى الحوار الصريح والمفتوح في رأيي مبررات كثيرة:

أول هذه المبررات: هو خطورة الموضوع نفسه، فتطبيق الشريعة الإسلامية ليس بالأمر الهين، وليس مجرد خطوة يخطوها مجلس الشعب المصري من أجل إرضاء قوًى تضغط بوعي وبخطة مرسومة في هذا الاتجاه، وقوًى أخرى أوسع نطاقًا بكثير، لديها فكرة غامضة ولكنها شديدة الإلحاح، هي أن مشكلاتها الخاصة ومشكلات مجتمعها العامة سوف تُحَل تلقائيًّا بمجرد أن يتحقق هذا التطبيق. بل إن هذا التطبيق يعني تغييرًا شاملًا في أسلوب حياة الفرد والمجتمع، يؤثر على كل منا في سلوكه الشخصي وحياته العائلية وروابطه الاجتماعية وفي نوع التعليم الذي يتلقاه، ونوع الثقافة التي يتزود بها ونوع الإعلام الذي يوجَّه إليه. كما يؤثر على المجتمع في أسلوب الحكم واتجاه التشريع وطريقة التصرف في موارد الدولة وشكل العلاقات الخارجية التي تربطها بالعالم. إنها دعوة قد تبدو في أول الأمر محدودة النطاق، ولكن تأثيرها سرعان ما يمتد ويتشعب حتى يصبح تغييرًا شاملًا في جميع جوانب الحياة، فكيف إذن ظل المثقفون طوال هذه السنين يتجاهلون موضوعًا

له كل هذه الخطورة وكل هذا التأثير ويقفون منه موقف اللامبالاة، أو موقف المجاملة والتملق في كثير من الأحيان؟

والمبرر الثاني لمثل هذا الحوار: هو أن هناك بالفعل أعدادًا غفيرة من الناس تؤمن بصدق هذه الدعوة وتطالب بها بحماسة وإخلاص. والأهم من ذلك أن الغالبية الساحقة من هؤلاء المواطنين هم من ذوي النوايا الطيبة، الذين يسعَوْن سعيًا جادًّا إلى إصلاح أنفسهم ومجتمعهم. فالصورة المألوفة للإنسان المتحمس لتطبيق الشريعة الإسلامية هي صورة شاب مستقيم شديد التدين ينضم إلى جماعة دينية ما، ويواظب على حضور الخطب والجلسات في مسجد يتحدث فيه واحد من كبار الدعاة، وهذا الشاب لم يطلع في الغالب إلا على وجهة نظر واحدة في الموضوع؛ ولذا فإنه يؤمن بها دون مناقشة، كما أن نصيبه من الثقافة الحديثة هو في العادة ضئيل أو منعدم، وحتى لو كانت مهمته تستدعي معرفة بفرع من فروع العلم الحديث — كأن يكون طبيبًا أو مهندسًا — فإنه لا يترك للفرع الذي تخصص فيه أي مجال للتأثير في نظرته العامة إلى الحياة وإلى العالم، بل تخضع نظرته هذه لطريقته الخاصة في الإيمان خضوعًا مطلقًا. هذه كما قلت الصورة الفعلية المألوفة، وقد نجد لها استثناءات هنا أو هناك، ولكن الغالبية من هذا النوع.

هذه الجموع الكبيرة من الشبان والفتيات الذين تحركهم نوازع خيرة ونوايا طيبة يحتاجون إلى أسلوب خاص في التعامل من جانب أولئك الذين لا يشاطرونهم أفكارهم — ومنهم كاتب هذه السطور. فالكثير من معارضيهم يكتفون بوصفهم بأنهم رجعيون متزمِّتون يريدون إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، ولا يقيمون وزنًا لحقائق العصر وظروفه المتجددة، ولكن حتى لو كانت بعض هذه الأوصاف صحيحة فإنها لا تكفي على الإطلاق للتعامل مع أناس يؤمنون بأنهم يريدون الإصلاح، بل يؤكدون لأنفسهم أنهم هم وحدهم الذين يملكون طريق الخلاص من جميع المشاكل الفردية والاجتماعية.

إن مشكلتهم الكبرى هي أنهم لم يطلعوا في أغلب الأحيان إلا على وجهة نظر واحدة تقدم إليهم بطريقة لا تدع لهم أي مجال للشك فيها، وهم في أَمَسِّ الحاجة إلى سماع وجهات نظر مخالفة تُعرَض عليهم بهدوء وبلا تشنج، وتفتح أمامهم آفاقًا جديدة للتفكير. إن ما يفتقرون إليه حقًّا هو الحوار الذي يدور على أساس من احترام نواياهم الطيبة ورغبتهم في الإصلاح، وينبههم إلى الأخطاء القاتلة التي يقع فيها موجهوهم الفكريون ومرشدوهم الروحيون، وأي أسلوب آخر في التعامل لن يزيدهم إلا اقتناعًا بموقفهم، وانطواء على أنفسهم.

ومن هنا يأتي المبرر الثالث لهذا الحوار الذي أدعو إليه، فصميم الخلاف بين أنصار تطبيق الشريعة ومعارضي هذا التطبيق لا يكمن في تباين الأفكار التي يدعو إليها كل من الطرفين فحسب، بل ربما كان الأهم من ذلك هو التباين في أسلوب التفكير ذاته؛ ذلك لأن المنادين بالشريعة لا يعرضون حججهم على أساس من العقل أو المنطق، وإنما على أساس التصديق والإيمان المطلق، وحتى لو استخدم بعضهم نوعًا خاصًّا من التفكير العقلي فهو إنما يفعل ذلك من أجل الانتقال من قضية إيمانية إلى أخرى فحسب، وهم قد اعتادوا الإذعان والتصديق إلى حد أن أصبح لقادتهم عليهم سلطة لا تناقش. وهكذا يعتمد نقاشهم من أوله لآخره، على النصوص والاقتباسات والاستشهادات، لا من الأصول الراسخة فحسب، بل حتى من أصحاب الاجتهاد الخاص، بدءًا من ابن تيمية حتى سيد قطب، وتتحول لديهم آراء هؤلاء إلى تعاليم ثابتة تُحفَظ وتُردَّد ويُستَشهد بها في كل مناسبة وكأنها الكلمة الأخيرة والحاسمة في كل موضوع.

وهنا يفيد الحوار فائدة كبرى في إخراج هؤلاء الشبان ذوي النوايا الطيبة من سجن النصوص والاقتباسات والاستشهادات إلى رحابة الفكر العقلي وسماحته، فهو يفتح أمامهم آفاقًا جديدة لم يكن مسموحًا لهم داخل جماعاتهم بالاقتراب منها، ويعينهم على استخدام ملكة العقل التي صورها لهم البعض وكأنها رجس من عمل الشيطان، وليست أعظم ما أنعم به الله على البشر. ومن المؤكد أن اكتشاف عالم التفكير المنظم الذي يزن الأمور بميزان العقل والمنطق، كفيل بأن يخلص هؤلاء الشباب من أخطاء فادحة، أو على الأقل يفتح أمامهم باب التفكير المستقل في الأمور التي لم يحاولوا من قبل إخضاعها لأي نوع من المنطق.

أما المبرر الأخير لهذا الحوار فهو أنه ببساطة لم يحدث من قبل في أية مرحلة من المراحل. وتلك بالفعل ظاهرة تدعو إلى الدهشة؛ فطوال العقود الأربعة الأخيرة التي ازدادت فيها حدة الانقسام داخل المجتمع المصري بين جماعات علمانية وجماعات دينية، لم يحدث أي حوار حقيقي بين الطرفين، وإنما كان كل طرف يسير في طريقه مستقلًّا ويخاطب أنصاره وحدَهم خطابًا داخليًّا، وإذا انتقد خصمه فإنما ينتقده من وجهة نظره الخاصة وفي إطار جمهوره الخاص، دون أية محاولة للاقتراب منه وتفهم وجهة نظره بعمق، ودون أن يمنحه فرصة متكافئة للتعبير عن نفسه بحرية ووضوح.

ولهذه الأسباب كلها أعتقد أن أجهزة الإعلام ستكون قد أسدت إلى الأجيال الحاضرة والمقبلة خدمة جليلة لو فتحت أبوابها لحوار حقيقي أصيل يسوده العقل والمنطق الهادئ،

وتحفزه الرغبة في الفهم المتبادل بين هذين الطرفين. وفي تصوري أن الوقت الراهن هو أنسب الأوقات لإجراء هذا الحوار؛ إذ ترتفع اليوم أصوات كثيرة منادية بالتطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وكأن هذا هو الحل الحاسم والنهائي لكل ما نعانيه من مشكلات. وفي هذا الوقت بالذات تظهر أمامنا تجارب لتطبيق الشريعة في أقطار عربية قريبة منا ينبغي أن نحللها لنرى إن كانت قد أسفرت عن نتائج إيجابية أم سلبية، ولنعرف إلى أي مدًى ستنعكس هذه النتائج على مجتمعنا لو طُبِّقت فيه.

إن القضية المتنازع عليها قضية مستقبل أمة بأسرها؛ ومن ثم فهي من القضايا التي لا تكفي فيها القرارات الإدارية أو الأحكام القضائية، بل إنها إذا لم تُحسَم داخلَ عقول الناس أولًا وقبل كل شيء فسوف تعود إلى الاشتعال مرة بعد مرة، وقد يصبح اشتعالها في المرات القادمة أخطر بكثير.

وهنا ينبغي علينا أن نطرح سؤالًا يحتاج إلى جواب صريح: لماذا لم يتم هذا الحوار حتى الآن؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى أن يعيش الشعب المصري، في جانب عظيم الأهمية من جوانب حياته، منقسمًا على نفسه، يفكر كل فريق فيه بعقلية مختلفة، ويتجاهل الفريقَ الآخر أو يحتقره، ولا يرى أي جدوى من الدخول معه في نقاش؟ يبدو لي أن العامل الأساسي في هذا هو الخوف وعدم الثقة.

فهناك خوف حقيقي من مناقشة جوهر المسائل الدينية في مجتمعاتنا العربية بوجه عام، وفي مصر بوجه خاص. ولو تأملنا مستوى المناقشات التي كانت تدور حول هذا الموضوع في أوائل القرن الحالي وخلال الفترة الممتدة حتى أواسط هذا القرن لوجدناها أصرح وأشجع بكثير من كل ما يُكتب ويُقال حول هذا الموضوع في العقود الأخيرة، فقد أصبحت مناقشة المسائل الدينية تتسم بقدر كبير من الالتواء واللف والدوران حول المعاني التي يريد الكاتب أن ينقلها إلى قرائه. ولم يكن الخوف في هذه الحالة خوفًا من سلطة الدولة بقدر ما كان خوفًا من رأي عام شعبي يعتقد الكثيرون — صوابًا أو خطأً — أنه يضع خطًّا أحمر بين ما ينبغي، وما لا ينبغي مناقشته من المسائل الدينية، ويسخط أشد السخط على من يتجاوز هذا الخط.

ولعلنا قد لمسنا في كثير من المناقشات التي دارت خلال العقود الأخيرة كيف أن البعض قد استغل هذه الحساسية البالغة لدى الرأي العام فراح في كل مناسبة، وأحيانًا بلا مناسبة، ينعت خصومه الفكريين أو الأيديولوجيين بالكفر والزندقة، وكأن هناك سلطة بشرية تملك تكفير الناس وحرمانهم من الجنة، ثم اطمأن بعد ذلك إلى أنه لطخ هذا الخصم بما فيه

الكفاية، وإلى أن الناس لن تستمع بعد ذلك إلى أية كلمة يقولها حتى لو كانت هذه الكلمة تنتمي إلى ميدان لا علاقة له بالمسائل الدينية من قريب أو بعيد. وبطبيعة الحال فلا بُدَّ أن ينعكس هذا الموقف على معارضي الاتجاه الفكري لهذه الجماعات؛ إذ تتسم مناقشاتهم للمسائل الدينية بقدر غير قليل من النفاق وعدم الأمانة، ويتبنَّوْن المنطق الخاص لهذه الجماعات — دون اقتناع بطبيعة الحال — على أمل أن يستخدموه ضدها في نهاية الأمر، أو أن يجذبوها دون وعي منها تجاههم.

غير أن هذه المحاولات كلها قد أخفقت إخفاقًا ذريعًا؛ ذلك لأن لدى أعضاء الحركات الدينية موقفًا شديد الاتساق، بحيث إنك لو سلَّمت بنقاط انطلاقهم كان من أصعب الأمور أن تصل إلى نتائج مخالفة لتلك التي يقولون بها، فنظرتهم متكاملة تترابط عناصرها وأجزاؤها بإحكام، ولا سبيل إلى انتقادها بطريقة فعالة إلا بمناقشة المنطلقات الأولى والمقدمات الأساسية التي يبدءون منها. أما أنصاف الحلول أو الحلول المنافقة فلا تنطلي عليهم ولا تؤثر كثيرًا في جمهورهم، بل تأتي في معظم الحالات بنتائج عكسية. إنهم يعرفون جيدًا من هم أنصارهم ومن هم خصومهم، ولو وضع هؤلاء الخصوم على وجوههم قناع الحمل الوديع واندسوا وسط القطيع فسرعان ما يكشفهم الرعاة المتيقظون ويسقطون عنهم قناعهم المزيف.

ولكن ما الذي أدى إلى هذه المواقف المعقدة كلها، وإلى انعدام فرص الحوار الحقيقي؟ إنه الخوف قبل كل شيء، ولن يقدَّر النجاح لأي حوار حقيقي إلا إذا سقط جدار الخوف. ولست أعني بذلك أن تبدأ جولة من المواجهة العنيفة بين الطرفين، أو أن ينقلب الميزان فتطغى فرص الطرف المعارض على الطرف المؤيد، وإنما المقصود والمطلوب أن تصبح للطرفين معًا فرص شبه متكافئة، بحيث يتبين كل منهما رأي الآخر بوضوح ويحدد موقفه منه على أساس من المعرفة المستنيرة، لا من الترفع أو التعصب أو المجاملة والنفاق. وآمل أن تكون الموضوعات التي سأطرحها في هذه السلسلة من المقالات نقطة بدء لحوار خصب لا يرتكز على تبادل الاتهامات ولا على الابتسامات المزيفة، وإنما يقوم على الفكر الهادئ والمنطق السليم الذي هو ألزم الأمور لمجتمعنا في أزمته الراهنة.

(٢) ثورة يوليو ... والجماعات الإسلامية

من أوسع المقولات انتشارًا في كتابات الجماعات الدينية المعاصرة، القول بأن تاريخ ثورة يوليو مع هذه الجماعات كان تاريخ اضطهاد، وأن التطرف الديني إنما نبع من فترات

السجن والقمع الطويلة التي تعرض لها أفراد هذه الجماعات، سواء في عام ١٩٥٤م أو في عام ١٩٦٥م وما بعدهما. وتعد هذه المقولة، في أوساط تلك الجماعات، بديهية لا تناقَش. ولست أود في هذا المقام أن أنفي هذه المقولة نفيًا قاطعًا، وإنما أود أن أبدي عليها تحفظات هامة، وأقدم تفسيرًا خاصًّا لبعض أوجه سوء الفهم التي اقترنتْ بها.

إن أصحاب هذه المقولة يستنتجون، من وقوع صدامات حادة وعنيفة خلال الجزء الأكبر من تاريخ ثورة يوليو، بين السلطة وبين جماعات إسلامية متعددة، أن الثورة قد وقفت موقفًا معاديًا من الإسلام، فهم يوحدون بين جماعاتهم وبين الإسلام ذاته، ويرون في العنف الذي عوملت به هذه الجماعات دليلًا على موقف سلبي تجاه الإسلام نفسه.

وليس أبعد عن الصواب — في رأيي — من هذا الاستنتاج؛ فالإسلام لا يمكن أن ينحصر في هذه الجماعة أو تلك، ولا يرتبط مصيره بوجود فريق معين من الإسلاميين داخل السجن أو خارجه. ولا شك أن من أكبر الأخطاء التي يمكن أن ترتكبها جماعة معينة أن تتصور نفسها مسئولة وحدها عن الدين، وتوهم الناس بأن الهجوم عليها هجوم على الدين ذاته، فها هنا نجد توحيدًا باطلًا بين الجزء وبين الكل الذي هو أوسع منه بما لا يقاس.

وفي رأيي أن الدليل الحاسم على بطلان هذا الاستنتاج هو أن صدامات ثورة يوليو مع التيارات الإسلامية كانت كلها سياسية، ولم تكن دينية أو عقائدية على الإطلاق. فلم يحدث صدام في أية مرحلة من المراحل إلا عندما كانت السلطة تعتقد أن جماعة دينية معينة أصبحت تشكل خطرًا على النظام، أو على الدولة، أو على الأمن والاستقرار العام. ومن الجائز أن هذا الاعتقاد لم يكن في كل الأحوال صائبًا، ومن الجائز أنه قد حدثت في هذا التقدير أخطاء مأساوية، ولكننا لسنا الآن بصدد تقويم ما حدث أو إصدار حكم عليه، وإنما تقتصر مهمتنا ها هنا على رصد الظاهرة ذاتها، والتدليل على الفكرة الأساسية التي نقول بها، وهي: أن الصدام بين ثورة يوليو وبين الجماعات الإسلامية كان في جوهره سياسيًّا لا عقائديًّا، وكان صراعًا للقوى لا صراعًا بين الأفكار.

والواقع أنه لم تنشب في أي وقت، طوال ثورة يوليو، معركة حول أي عنصر من عناصر العقيدة الإسلامية ذاتها. وفي هذا تختلف ثورة يوليو عن كثير من الثورات الأخرى التي أعلن بعضها اتجاهًا علمانيًّا صريحًا، وقام بتحجيم شديد للمؤسسات الدينية (ثورة أتاتورك مثلًا)، وأعلنت واحدة منها (الثورة الإيرانية) عكس ذلك، فقامت بتضخيم دور المؤسسات الدينية على حساب المؤسسات الأخرى كافة … لم تفعل ثورة يوليو شيئًا من ذلك، بل يمكن القول إن الاهتمام بالمسائل الدينية كان خلالها يفوق كل ما كان موجودًا

طوال فترة حكم الأحزاب، الممتدة من ١٩١٩م إلى ١٩٥٢م. ويكفي دليلًا على ذلك، إنشاء مؤسسات كالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الذي كان يصدر بانتظام عددًا كبيرًا من الكتب والمجلات الدورية، وكان له نشاط واسع في كافة المناطق التي تحتاج فيها الدعوة الإسلامية إلى رعاية، وخاصةً في إفريقيا والشرق الأقصى. كما اتسع نطاق الإعلام الديني، في مرافق الإعلام كافة، اتساعًا هائلًا بالقياس إلى ما كان موجودًا من قبل، وأُعطيتْ فرص كبيرة لوجهات النظر الدينية كيما تعبر عن نفسها بقدر من الحرية لم يكن مسموحًا به على الإطلاق لوجهات النظر العلمانية، التي كانت تدلي بآرائها بحرية في الفترة السابقة على قيام الثورة. كذلك ازدادت كثافة المقررات الدينية في مراحل التعليم العام والخاص، وحدث توسع كبير في حركة تشييد المساجد وتزويدها بوسائل الدعوة والإبلاغ.

والخلاصة أن الزعم بأن ثورة يوليو، وخاصةً في الخمسينيات والستينيات، قد اضطهدت الدين ذاته من خلال أسلوب تعاملها مع بعض الحركات الدينية، هو زعم باطل من أساسه؛ لأن التنافس لم يحدث إلا على الساحة السياسية وحدها.

ولما كانت للسياسة مسالكها المتعرجة ودروبها الملتوية، فقد اتسمت العلاقة بين ثورة يوليو وبين الحركات الدينية بالتعقيد الشديد، ولم تكن أبدًا علاقة تسلك مسارًا واحدًا أو تسير في طريق مستقيم، فكثيرًا ما كانت المواجهة العنيفة الدامية تأتي في أعقاب تقارب شديد — كما حدث في عام ١٩٥٤م — أي في فترة المحاكمة الأولى للإخوان المسلمين بعد تقاربهم الشديد من الثورة الناشئة في سنتيها الأوليين، وكما حدث في عملية اقتحام الكلية الفنية العسكرية ومقتل الشيخ الذهبي في نفس الوقت الذي كانت فيه الدولة خلال السبعينيات تتعاطف بوضوح مع الاتجاه الديني وتشجعه. ويبدو أن النمط الذي كان يتكرر، مع اختلاف في التفاصيل، هو أن العلاقة بين ثورة يوليو وبين التيار الديني لم تعرف الوسط، ولم تشهد فترات تعايش سلمي هادئ، وإنما كانت تتخذ في كل الأحوال تقريبًا شكل موجات من التقارب الشديد يتلوها صراع دموي عنيف.

مثل هذه العلاقة تبدو، بأي مقياس موضوعي سليم، علاقة غير صحية شابتها أخطاء كثيرة من الطرفين، والسبيل الوحيد إلى الخروج من هذا المأزق الذي يؤدي إليه هذا التناوب بين التقارب والتضارب، هو أن نواجه الظاهرة مواجهة علمية، ونسعى إلى فهم جذورها بعمق، بدلًا من أن نكتفي بالمجاملات الزائفة والعبارات الملتوية.

ففي الفترات التي سادها التسلط الفردي المطلق، واختفت فيها مظاهر الديمقراطية، كان الأسلوب الذي يتبعه أنصار هذا النمط في الحكم قريبًا كل القرب من الأساليب التي

تتبعها الجماعات الدينية المتطرفة في تفكيرها وتنظيمها: فقد كان القرار السياسي يصدر عن سلطة يستحيل الاعتراض عليها، سلطة متعالية يتعين على المستويات الدنيا إطاعتها بلا مناقشة، وكان كثير من المسيطرين على أجهزة الإعلام والمتحكمين في الرقابة ينظرون إلى المعارضة السياسية كما لو كانت كفرًا وإلحادًا. وكانت كثير من الخلافات السياسية تُحَل بالقوة والعنف، لا بالحوار والفهم والنقد المتبادل، وكانت الطاعة هي أعظم «الفضائل» التي يراد من المواطن، أو حتى من رجل الدولة القريب من القمة، أن يتحلى بها ... كانت للحكم «حقيقته المطلقة» التي يُعَد كل موقف آخر، بالقياس إليها، كفرًا وتجديفًا.

ولكن، ألم تكن هذه هي بدورها سمات الحركات الدينية المتطرفة؟ وإذا تذكرنا أن أجيالًا كاملة قد تربت ونشأت في ظل هذه النظرة الخاصة إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تلك العلاقة التي لا ينقصها إلا أن تخلع على الحاكم صفات الألوهية، فهل يحق لنا أن نستغرب حين نجد أعدادًا كبيرة من شباب هذه الأجيال تلحق — زَرافات ووُحْدانًا — بركب الجماعات الدينية المتطرفة، بعد كل موجة قمع تتعرض لها هذه الجماعات؟ هل هناك ما يدعو إلى الدهشة حين نرى الشاب الذي تربى على أن هناك حقيقة واحدة ورأيًا واحدًا لا يناقش، وعلى أن مهمة المواطن الصالح هي أن يطيع الأوامر التي يصدرها الحاكم ويستجيب لتوجيهاته وينقاد لقراراته؛ أقول هل هناك ما يدعو إلى الدهشة حين نرى هذا الشاب يلتحق بجماعة دينية تقوم جميع ممارساتها على أسس مماثلة، مع فارق أساسي هو أن المطاع وصاحب الأمر عندها هو خالق الكون بأكمله؟

هنا تبدو لنا المواجهة التي حدثت بين ثورة يوليو، حتى أول السبعينيات، وبين الحركات الدينية في ضوء جديد: فهذه المواجهة تجمع بين العنف الشديد والتقارب الشديد، وتشابُه النمطين الفكريين المتصارعين، وتقارُب أسلوب التعامل بين السلطة العليا والأفراد في كلتا الحالتين، هو الذي أدى إلى أن تتخذ المواجهة هذا الطابع العنيف. ومن جهة أخرى، فلو افترضنا أن جماعة دينية معينة كان قد قُدِّر لها الانتصار في مواجهة ١٩٥٤م أو ١٩٦٥م، لكانت معاملتها للطرف المهزوم أشد دموية، ولانتهى بها الأمر إلى حكم سلطوي مطلق أشد تنكيلًا بالمعارضة والرأي الآخر.

إن أحدًا لا ينكر، بالطبع، أن الفوارق بين برامج الفريقين كانت كبيرة، ولكنني أتحدث الآن عن أسلوب الممارسة ونمط العلاقة بين المستويات المختلفة للتنظيم، وطبيعة الصلة بين قمة الهرم وقاعدته. ففي كل هذه الجوانب كان الاتجاه اللاديمقراطي للخمسينيات

والستينيات يشكل تربة خصبة تزدهر فيها كل ضروب الفكر السلطوي، وعلى رأسها التطرف الديني.

والخلاصة أن العنف المتبادل كان — خلال هذه الفترة — هو الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات. وكان هذا، بغير شك، خطأ فادحًا، ترتبت عليه سلسلة من الأخطاء التي ما زلنا نعاني منها حتى اليوم، ولكن أهم ما في الأمر أن الخطأ كان متبادلًا: ففي مقابل تهمة الاضطهاد والقمع الصارم التي دأبت الحركات الدينية على توجيهها إلى فترة ما قبل السبعينيات، ينبغي الاعتراف بأن هذه الحركات بدورها قد قطعت شوطًا لا يُستهان به في طريق العنف، والشيء الوحيد الذي حال دون سيرها في هذا الطريق إلى نهايته هو أنها وُوجِهتْ بقوة أعتى منها. وحين تصبح لغة القوة هي السائدة، لا يعود من حق المغلوب أن يشكو من قسوة الغالب.

والآن، نصل إلى مرحلة السبعينيات التي سبقتها فترة انتقالية هامة هي السنوات القلائل التي انقضت بعد الهزيمة العسكرية والاجتماعية والحضارية في ١٩٦٧م. وهناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين على أن هزيمة ١٩٦٧م وما أعقبها من شعور عام بالانكسار، كانت هي العامل الرئيسي الذي أعطى الحركات الدينية في السبعينيات طابعها المميز. ومن هنا كانت الاتجاهات الدينية في هذه الفترة بالذات توصف بأنها رد فعل على الهزيمة، هو رد فعل اليائسين الذين سُدت في وجوههم الأبواب، فأخذوا يلتمسون العون من السماء، أو من التاريخ البعيد، وبدا لهم أن إحباط الحاضر وظلامه لن يتبدد إلا بيقظة أو صحوة تعيد أمجاد الإسلام في عصوره الأولى من جديد. ولا جدال في أن مما عزز هذا التفسير ظهور موجة قوية امتزج فيها الشعور الديني بالتخيلات الواهمة، تمثلت في تلك الأفواج التي ظلت ليالي طويلة، بعد هزيمة يونيو المفجعة، تنتظر ظهور صورة العذراء في إحدى كنائس القاهرة، ويعود معظم أفرادها، آخر الليل، واثقين من أنهم رأوها بالفعل.

والرأي الذي أود أن أدافع عنه هو الرفض القاطع لنظرية «رد الفعل على الهزيمة» هذه. ولهذا الرفض أسباب متعددة:

فمن الملاحظ أولًا أن رد الفعل المباشر لدى الشعب المصري، في السنوات القليلة التي أعقبت الهزيمة، لم يتخذ طابعًا دينيًّا (وقصة ظهور العذراء قصة وقتية جدًّا، شاركت في تلفيقها على الأرجح جهات كانت تسعى إلى تخفيف وقع الهزيمة على الناس)، فقد خرج الشعب المصري في مظاهرات تطالب بمحاسبة المسئولية عن الهزيمة في عام ١٩٦٨م،

وتستعجل معركة الثأر في الأعوام ١٩٧٠–١٩٧٣م. وفي جميع الحالات كانت الديمقراطية وتحسين أحوال المعيشة من أهم المطالب التي تنادي بها الجماهير. ولم يكن للحركات الدينية دور كبير في هذه التحركات الشعبية، بل كانت هناك قوًى متعددة، تغلب عليها الصفة العلمانية، هي التي تسيطر على الشارع، وعلى طلبة الجامعات بوجه خاص. وهكذا فإن رد الفعل الأول، والتلقائي، على الهزيمة، لم يأتِ على يد الجماعات الدينية، ولم يكتسب طابعها الخاص. ولم يبدأ نفوذ هذه الجماعات في الانتشار على نطاق واسع، بين طلبة الجامعات، وفي أروقة المساجد، وعلى المستوى الشعبي العام، إلا بعد حرب ١٩٧٣م، التي استطاعت أن تمحوَ، بطريقة جزئية على الأقل، تأثير هزيمة ١٩٦٧م.

ومن جهة أخرى، فلو كان ظهور هذه الاتجاهات الدينية رد فعل، بأي معنًى، على الهزيمة، لارتبط به ظهور برامج وخطط، لدى هذه الجماعات، تساعد على تجاوز هذه الهزيمة، ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث؛ لأن برامج الجماعات الدينية التي انتشرت على نطاق واسع كانت تركز على أمور شكلية لا علاقة لها بحياة الناس الفعلية أو بالمشاكل الحقيقية التي يعانيها المجتمع، كاللحية والحجاب ومنع الاختلاط ورفع أصوات المؤذنين إلى أقصى حد تسمح به تكنولوجيا لم يعرفها الإسلام الأصيل. وكانت الأمور المتعلقة بالجنس، وغيرة الرجل البشري على المرأة ورغبته في حجبها عن عيون الآخرين، وسوء ظنه الدائم بأخلاق الغير، بل بنظرات عيونهم، تلعب دورًا لا يتناسب على الإطلاق مع حجمها الحقيقي في حياة الناس، وتساعد على تجنيد الرجال عن طريق إثارة حَمِيَّتهم الشرقية على «حريمهم»، وعلى تجنيد النساء إذ تبشرهن برضاء الرجل عن احتشامهن وتعففهن. ولكن، هل سمع قارئ واحد عن برنامج لأية جماعة دينية اشتمل على خطط محددة لمواجهة الأزمة الاقتصادية، تعمل حسابًا لمواردنا ومصروفاتنا وميزان مدفوعاتنا والعلاقة بين القطاعين العام والخاص والتزاماتنا تجاه البنوك الدولية وأعباء القروض التي تثقل كاهلنا؟ هل تضمنت كتيبات الدعوة رأيًا واضح المعالم، قابلًا للتطبيق، في موضوع التنمية أو مشكلة الاستقلال والتبعية، أو مشاكل التعليم الجامعي والتعليم العام والخاص؟ والأهم من ذلك، هل وضعت أية جماعة دينية خططًا عملية محددة لمواجهة إسرائيل والقوى المساندة لها، ولتسليح الجيش وتعبئة الموارد القومية من أجل معركة الثأر التي كنا في السنوات التالية للهزيمة ننتظرها بصبر نافد — باستثناء بعض العبارات العامة التي تدور حول عداء اليهود للإسلام وضرورة حشد المسلمين لكل ما يملكون من قوة؟

إذا كانت برامج الجماعات الدينية، على اختلافها، قد خلت من أي برنامج عملي قابلة للتطبيق في عصر الأسلحة الالكترونية والتهديد بالحرب النووية، وإذا كان الذين نريد أن نثأر من انتصارهم علينا يستخدمون أحدث الأساليب العلمية والتكنولوجية في حروبهم وفي تنظيم مجتمعهم وإدارة شئون حياتهم اليومية، فكيف يقال بعد ذلك أن انتشار هذه الجماعات بعد عام ١٩٦٧م كان رد فعل على الهزيمة؟

إن الرأي الذي أود أن أدافع عنه هو أن الانتشار الهائل لهذه الحركات — الذي حدث بعد الثلث الأول من السبعينيات، ولم يحدث أبدًا في السنوات التي تلت الهزيمة مباشرةً — هو تعبير صريح عن اكتمال الهزيمة، وعن تغلغلها في نفوس الناس وعقولهم، وليس رد فعل عليها أو محاولة لإزالة آثارها.

فنوع الفكر الذي عملتْ على نشره هذه الحركات يثبت بوضوح كامل أن الإنسان الذي ينقاد لها لا يفعل ذلك إلا لأنه مهزوم من الداخل. إنه بالطبع ليس واعيًا بهزيمته، ولكن كل جزئية من جزئيات فكره وسلوكه الذي يمارسه بعد انضمامه إلى جماعته، تشهد بذلك. فمثل هذا الإنسان لا يُجهد عقله ولا يشحذ فكره، وإنما يتلقى من قادته (أو أمرائه) إجابات سهلة مباشرة عن أي سؤال يطرأ له، ويتولى بدوره ترديد هذه الإجابات السهلة المباشرة لكل من يطرح عليه سؤالًا مماثلًا. ولا تعدو المسألة خلال هذا كله أن تكون تكرارًا لصيغ محفوظة، يؤمن بها إيمانًا مطلقًا لأنه يؤمن بأن من لقنوه إياها لا يخطئون. إنه إنسان لا يستخدم عقله الخاص إلا من أجل قياس حالة جديدة على حالة قديمة يعرف الإجابة عنها سلفًا، ولا يسعى إلى الابتكار أو يعاني مشقة التحليل والاستقلال في الرأي، وهو يعطل ملكة النقد لديه تعطيلًا تامًّا، ويكتفي بملكة التذكر والحفظ التي يستعين بها على ترديد الصيغ المألوفة والقوالب المحفوظة. أي إنه — بالاختصار — لا يستخدم تسعة أعشار تلك القدرة التي هي أعظم وأسمى ما أنعم به الله على البشر، وأعني بها قدرة العقل. فهل يمكن أن يقال عن إنسان يعطل عقله على هذا النحو إنه يسعى إلى الرد على الهزيمة، أم إنه إنسان يؤدي مسلكه إلى تأكيد الهزيمة وتثبيت دعائمها، ويبرهن على أن جميع مقومات الهزيمة قد اكتملتْ لديه، وتغلغلتْ في أعماقه؟

على أن من الواجب، لكي نكون منصفين، أن نشير إلى أن الاستعداد لاتخاذ الموقف السلبي قد بدأ قبل وقت طويل من الهزيمة نفسها، ففي العهود اللاديمقراطية اعتاد الناس،

زمنًا طويلًا، أن يسمعوا ويطيعوا، وأن يتركوا غيرهم يفكر لهم، ويتخذ جميع القرارات الحاسمة نيابة عنهم. ومع استمرار هذا الوضع عبر السنين أصبحت عقول الناس تربة خصبة لمبدأ السمع والطاعة، وأصبح من طبائع الأشياء في نظرهم أن يكون هناك مصدر خارجي هو الذي تأتي منه الإجابات عن كافة الأسئلة والحلول لكل المشاكل. وليست هناك إلا خطوة واحدة بين هذا الموقف وبين موقف العضو المألوف في الجماعة الدينية؛ فإذا لم يكن مطلوبًا من الفرد أن يسهم، بفكره واجتهاده، في اتخاذ أي قرار حاسم، وإذا كان عليه أن يتلقى جميع الأوامر من مصدرٍ أعلى منه، أليس الأجدر به أن يتلقاها ممن ينسبونها إلى الوحي الإلهي، بدلًا من أن يتلقاها من حاكم هو في نهاية المطاف إنسان فانٍ؟

هكذا عملت سنوات طويلة من الحكم السلطوي اللاديمقراطي على تمهيد الأرض وتهيئتها، ثم جاءت الهزيمة فدفعت الشعور بالعجز وانعدام الحيلة إلى أقصى مداه، وأصبح في إمكان أبسط داعية أن يخطب في الناس بصوت حماسي وعبارات طنانة فارغة من المضمون؛ لكي يلتف حوله على الفور عشرات الألوف.

على أن الحديث عن انتشار الحركات الدينية في السبعينيات لن يكتمل إلا إذا أضفنا إلى العوامل السابقة تأثير عمليات الدعم والتشجيع — المادي على وجه الخصوص — الذي كانت هذه الحركات تتلقاه خلال هذه الفترة من الداخل والخارج. فليس من شك في أن الدولة تغاضت في ذلك الحين عن نشاط الجماعات الدينية، بل إن البعض يذهب إلى حد القول إنها ساعدت على تدريب فئات منها. وكان هذا الموقف — سواء بالتغاضي المقصود أم بالدعم الإيجابي — هو الخطأ الرئيسي الثاني الذي وقعت فيه ثورة يوليو في تعاملها مع التيار الديني. فبعد عنف الستينيات جاءت مغازلة السبعينيات، وأصبح الأساس الذي ترتكز عليه سياسة الدولة تجاه الحركات الدينية هو أن انضمام الشباب إلى هذه الحركات أمر لا خطر منه، وهو على أية حال أهون بكثير من انضمامهم إلى التيارات اليسارية التي يبدو أن ساعدها قد اشتد خلال السنوات ١٩٦٨–١٩٧٣م. وبعبارة أخرى، كانت السياسة الرسمية هي الاستعانة بالحركات الدينية إلى المدى الذي تفيد فيه الدولة وتساعدها على تحقيق أهداف خاصة رسمتها لنفسها داخليًّا وخارجيًّا. وكان هذا خطأً قاتلًا؛ لأن التجرِبة أثبتت مرارًا وتكرارًا استحالة حصر هذه الجماعات في إطار محدد سلفًا، أو استخدامها وسيلة لخدمة أغراض الغير؛ إذ إنها سرعان ما تنتقل إلى العمل لحسابها الخاص، وتمزيق الإطار الذي يراد منها أن تعمل في داخله. وهذا ما حدث بالفعل

مرات عديدة خلال السبعينيات، وظهرت عواقب خروجها هذا بصورة دامية في حادث الفنية العسكرية، وحادث الشيخ الذهبي، وفي أحداث الفتنة الطائفية، إلى أن انفجر الوضع في أول الثمانينات. كان خطأ السبعينيات إذن هو اللجوء إلى سياسة تجمع بين أضداد يستحيل التوفيق بينها؛ هي أن التيار الديني مفيد ولكنه خطر، وينبغي تشجيعه ولكن مع حصره في حدود لا يتعداها، ويجب أن تُترك له حرية العمل ولكن مع وضعه تحت الملاحظة والرقابة المستمرة. وكان الثمن الذي دُفع في هذا الخطأ، كما نعلم جميعًا، فادحًا بحق.

أما الوجه الآخر لهذا الدعم فكان هو الوجه الخارجي، فليس من المصادفة على الإطلاق أن الفترة التي بدأت فيها الجماعات الدينية تظهر بمظهر القوة، هي ذاتها الفترة التي اتسع فيها نطاق النفوذ النفطي في مصر، أعني الفترة الممتدة من أوائل السبعينيات حتى أواسطها. ولو تأملنا شكل الدعوة الإسلامية لدى المتطرفين من هذه الجماعات، لوجدناه متشابهًا إلى حد لافت للنظر مع شكل الدعوة المنتشر في بعض البلاد العربية التي ترفع راية الإسلام، حيث تبذل كل الجهود لتجنب الإشارة إلى تعاليم الإسلام المتعلقة بالعدل والمساواة والتنديد باكتناز الثروة والبر بالفقراء والضعفاء، وتركز الجهود كلها على جوانب شكلية لا تغير في حياة الإنسان شيئًا، كالمظهر الخارجي ونوع الملبس وتضخيم البُعد الجنسي في علاقة الرجل بالمرأة. ومن اللافت للنظر أن كثيرًا من الجماعات الإسلامية المتطرفة، بقدر ما تهاجم «جاهلية» المجتمعات الإسلامية التي لا تطبق شرع الله، تمتنع تمامًا عن إبداء أي نقد للطريقة التي تطبَّق بها الشريعة في بعض البلاد البترولية، ولا تشير من قريب أو بعيد إلى التعارض بين تعاليم الإسلام وبين تبديد الثروات الطائلة في ترف استهلاكي مفرط. ومن جهة أخرى فإن تدفق الأموال في أيدي هذه الجماعات، وقدرتها على تقديم خدمات تزيد من شعبيتها، وخاصةً بين طلبة الجامعات. كل ذلك يدل بوضوح على أن مصادر تمويلها لا بُدَّ أن تكون واسعة الثراء.

كانت هناك إذن أخطاء أساسية في معالجة الدولة لمشكلة الجماعات الدينية، تراوحت بين العنف المفرط، الذي لا يؤدي على المدى الطويل إلا إلى زيادة المشكلة تعقيدًا، وبين التشجيع والتدليل الزائد، الذي يغري هذه الجماعات بتجاوز الحدود ويضاعف إحساسها بالقوة. وكان تراكم هذه الأخطاء هو الذي أدى إلى ما أُطلق عليه اسم الفتنة الطائفية (بعد أن تولد عنه ردٌّ فعل مساوٍ له في القوة لدى الطائفة الأخرى من المجتمع المصري)، وبلغ ذروته

في حادث المنصة وأحداث أسيوط، وكان الامتداد الطبيعي له هو حركة المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، التي ازداد الإلحاح عليها في أيامنا هذه.

(٣) تطبيق الشريعة الإسلامية

محاولة للفهم

أفضتْ بنا مجموعةٌ من الأخطاء التراكمية، بعضها ارتكبته الحركة الإسلامية ذاتها، وبعضها الآخر أدت إليه الأساليب التي اتبعت طوال الأعوام الثلاثين الماضية لمواجهة هذه الحركة؛ أفضت هذه الأخطاء إلى الوضع الراهن، الذي تعلن فيه جماعات إسلامية نشيطة أن الحل الوحيد لمعالجة أزماتنا هو التطبيق الفوري للشريعة، وتحاول أن تنقل نشاطها من مرحلة الدعوة الفكرية إلى مرحلة العمل الإيجابي.

ولقد تراوحت ردود الفعل في أيامنا هذه بين محاولات للاستهانة بهذا الحدث وتصويره كما لو كان قد بولغ فيه عمدًا من أجل التغطية على مشاكل أخرى، وبين تضخيم الأمور والتحذير من خطر مرعب يوشك أن ينقضَّ علينا. وفي كلتا الحالتين لم تكن هناك أية مناقشة علمية لجذور المشكلة، وفي رأيي أن الخطر وارد، وأن المبالغة في التخفيف منه هي التي تؤدي إلى تلهية الناس وخداعهم. والقول بأن طبيعة الشعب المصري لا تعرف العنف والإرهاب في الدين، لا يشكل حجة يُعتَدُّ بها، بل إنه قد يكون تخديرًا متعمدًا، فقد ظل الشعب الإيراني يعاني من وحشية السافاك سنين طويلة، وتركت هذه المعاناة آثارها على أجساد الألوف من شبابه وعلى شواهد قبور ألوف غيرهم، فلما حدثت الثورة الدينية عادت فرق الإعدام والمحاكمات الفورية، وفُرِض على الشعب — الذي خرج لتوِّه من استبداد ملك طاغية — ستارٌ كالح من الكآبة والعبوس والتزمُّت. ومن جهة أخرى، فلا أظن أن من طبيعة الشعب السوداني أن يتجمع في الميادين العامة لكي «يستمتع» بمشهد الأيدي وهي تُقطَع أو الظهور وهي تُجلَد. ومع ذلك فإن هذا قد حدث، لا على يد ثورة إسلامية كاملة، بل بعد تحول مفاجئ نحو الإسلام لم يكن سوى آخر حلقة في سلسلة التقلبات التي تنقل بينها الحكم السوداني السابق.

إنها إذن مسألة لا ينبغي الاستخفاف بها، ولكن ردود الفعل العفوية السريعة، أو التي تركب موجة الهجوم على دعاة تطبيق الشريعة دون أن تقدم فكرًا أو تحليلًا مدروسًا، لن تفيد في شيء. ومن هنا كان الأمر في حاجة إلى مناقشة عقلانية هادئة تدور حول أبعاد هذه الدعوة وإمكان تطبيقها والنتائج التي يمكن أن تترتب عليها.

وأمامنا، في هذا البحث التحليلي الذي نعتزم القيام به، سؤالان رئيسيان، أولهما: لماذا؟ وثانيهما: كيف؟

السؤال الأول: لماذا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؟

إن الرد الجاهز الذي يجيب به كل من يتحمس لهذه الدعوة عن هذا السؤال، هو أن تطبيق الشريعة ضروري لأن الشريعة آتية من عند الله، بينما القوانين الوضعية التي نعمل بها من صنع البشر. والمنطق البسيط والمباشر الذي تتغلغل به هذه الدعوة إلى قلوب الملايين من البشر وعقولهم هو أنه لا وجه للمقارنة بين قانونٍ يأتي من عند الله وقانونٍ يضعه البشر. إن الإنسان كائن هش ضعيف، لا يمتد عمره إلا لحظة خاطفة في زمن الكون الأزلي، ولا يشغل كيانه إلا ذرة ضئيلة في كون شاسع تقاس أبعاده بملايين السنين الضوئية، فإذا كانت لدينا شريعة أوحى لنا بها خالق هذا الكون، وقانون وضعه هذا الإنسان الضئيل المحدود، فهل يصح أن نتردد لحظة في الاختيار بين الاثنين؟

إنه، كما قلت، منطق واضح مباشر يبدو في نظر الإنسان العادي أمرًا يستحيل الاعتراض عليه، بل إن قدرته الإقناعية أعظم من قدرة أشد البديهيات الرياضية وضوحًا. ومما يزيد من قدرة هذا المنطق على الإقناع، حالة التردي والتأزم التي يعيشها الناس، فكلما أحكمتِ الأزماتُ الاقتصاديةُ والاجتماعية والسياسية قبضتَها على رقابهم، ازدادوا استعدادًا لقبول الحجة التي تخاطبهم بكل ثقة فتقول: أرأيتم إلى أين يؤدي بكم حكم البشر؟ إن كل مصائبكم ترجع إلى ابتعادكم عن طريق الله، فلماذا لا تسيرون في هذا الطريق، إن كنتم تريدون حقًّا أن تنتشلوا أنفسكم من هذه الهاوية؟

وبطبيعة الحال، فلو كان الاختيار حقًّا بين حكم إلهي وحكم بشري، لأصبحت المسألة محسومة على الفور. ولكن السؤال الأساسي هو: هل نحن حقًّا إزاء اختيار بين شرع الله وقانون الإنسان؟ في رأيي أن الأمر على حقيقته أبعد ما يكون عن ذلك، وأن البديلين اللذين يطرحهما علينا دعاة تطبيق الشريعة لا وجود لهما إلا في ذهن يتأمل الأمور بغير تعمق. ويرتكز هذا الرأي الذي أقول به على أساسين جوهريين:

الأول هو أن أحكام الشريعة، باعتراف الجميع، تمثل في أغلبها مبادئ شديدة العمومية، يتعين بذل جهد كبير من أجل ملء تفاصيلها بمضمون صالح للتطبيق في ظروف كل عصر

بعينه ... وكلما تعقدت أوضاع الحياة ازداد الدور الذي تلعبه هذه التفاصيل أهمية. ومن المؤكد أن مجتمعنا المعاصر يمثل قمة التعقيد الذي بلغته البشرية طوال تاريخها، نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي المذهل وما يترتب عليه من تغييرات متلاحقة في ظروف حياة البشر، وهي التغييرات التي واجهتنا بمواقف جديدة لم يكن لها نظير في أية فترة سابقة. ومن هنا كان لزامًا على أي مجتمع يريد لنفسه الحياة وسط عالم متغير متجدد يتعين عليه أن يتعامل معه، أن يبذل جهدًا بشريًّا هائلًا لكي يترجم المبادئ الدينية العامة إلى واقع يمكن تحقيقه في عالم كهذا.

ولنضرب لذلك مثلين: فمبدأ الإحسان مبدأ معترف به في الإسلام، تنص عليه آيات كثيرة تهدف كلها إلى إشعار الأغنياء بأن للمحرومين في أموالهم حقًّا، أي إلى ضمان حدٍّ أدنى من المعيشة للفقير، أي إن الإحسان صيغة أساسية تستهدف تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعية. غير أن تعقد المجتمعات الحديثة، وعدم وجود اتصال وثيق أو تعارف مباشر بين الغني والفقير في مجتمع المدينة الضخم المزدحم، يحتم علينا أن نأخذ من مبدأ الإحسان روحه العامة، وهي السعي إلى تضييق الفجوة بين الغني والفقير، ثم نبذل جهودًا هائلة من أجل تحديد الوسائل التي تكفل تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعية في هذا المجتمع المعقد. وتتفاوت الصيغة التي يمكننا تطبيقها، بين قيام الغني بتقديم صدقة مباشرة إلى الفقير (وهي صيغة لم تعد مجدية في معظم المجتمعات المعاصرة) وبين منع الأغنياء من أن يمتلكوا الوسائل التي تمكنهم من استغلال الفقراء والضعفاء. في الطرف الآخر من سُلَّم الحلول الممكنة، وفيما بين هذين الطرفين تدور خلافاتٌ لا أول لها ولا آخر، كلها خلافات بشرية خالصة، وإن كانت كلها قابلة لأن تندرج تحت المبدأ الديني العام؛ مبدأ الإحسان.

أما المثل الآخر فهو مفهوم الشورى، فكما نعلم جميعًا، ما زال الخلاف محتدمًا حول طبيعة الشورى، وهل هي اختيارية أم ملزمة للحاكم. ولكن الأهم من ذلك أن مبدأ الشورى يحتمل تفسيرات شديدة التباين: ما بين همس الحاكم في أذن وزرائه وأمرائه المقربين «للتشاور»، وما بين إجراء انتخابات نيابية نزيهة تؤدي إلى اختيار ممثلين حقيقيين للشعب يكونون سلطة تراقب جميع تصرفات الحاكم وتضع لها ضوابط لا يستطيع أن يتعداها، فالمبدأ الإلهي واحد، ولكن التفسيرات متعددة ومختلفة، وكلها تفسيرات تتم بجهود بشرية.

وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى التفسير أو الاجتهاد الذي تقدم به الأستاذ خالد محمد خالد في مقال أخير ظهر في «الأهرام» (عدد ٢٤ / ٦ / ١٩٨٥م). في هذا المقال قام الكاتب الإسلامي الكبير بتعريف الشورى على النحو الآتي:

> إنها الديمقراطية التي نراها اليوم في بلاد الديمقراطيات، وأركانها وعناصرها هي:
>
> (أ) الأمة مصدر السلطات.
> (ب) حتمية الفصل بين السلطات.
> (ج) الأمة صاحبة الحق المطلق في اختيار رئيسها.
> (د) وصاحبة الحق المطلق في اختيار ممثليها ونوابها.
> (هـ) قيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع إسقاط الحكومة حين انحرافها.
> (و) تعدد الأحزاب.
> (ز) الصحافة الحرة ... لا بُدَّ من إعلاء شأنها.
>
> هذا — يا أخي — هو نظام الحكم في الإسلام بلا تحريف فيه ولا انتقاصٍ منه.

ولا أجدني في حاجة إلى القول بأن السطر الأخير من كلام الأستاذ خالد يمكن أن يلقى اعتراضات لا أول لها ولا آخر من جماعات إسلامية كثيرة، ومن جانب أنظمة حكم تؤكد أنها تسير وفقًا للشريعة الإسلامية. فتعريف الأستاذ خالد يمثل التفسير الديمقراطي في أقصى مداه، على حين أن مبدأ الشورى يحتمل، من الناحية النظرية، تأويلات أضيق نطاقًا من هذا بكثير. وهكذا فإن ما يعتقد الأستاذ خالد أنه نظام الحكم في الإسلام بلا تحريف أو انتقاص، هو في الواقع رؤيته الخاصة لهذا النظام، وهي رؤية ينبغي أن نحمد لها استنارتها واتساع أفقها، ولكن ينبغي أيضًا أن نعترف بأنها ليست الرؤية الوحيدة التي تحتملها النصوص.

على أن السؤال الأهم، في هذا الصدد، هو: هل كان خالد محمد خالد يستطيع أن يصل إلى تعريف كهذا لو أعمل فكره في المبادئ العامة الواردة في النصوص وحدها؟

هل كان يستطيع أن يحدد الشورى بأنها الفصل بين السلطات، والتمثيل النيابي الحر، وقيام معارضة تسقط الحكومة، وتعدد الأحزاب وحرية الصحافة، لو لم يكن قد

تأثر بأفكار بعض البشر الفانين الضعفاء، من أمثال جون لوك ومنتسكيو وروسو وتوماس جيفرسون، ولو لم تكن تجارب الدول الحديثة التي سبقتنا في مضمار الديمقراطية قد دعمت أفكار هؤلاء الفلاسفة من خلال الممارسة؟ هل كان خالد محمد خالد يستطيع أن يفسر الشورى على هذا النحو لو لم يكن هو ذاته إنسانًا اكتسب ميولًا ديمقراطية من خلال قراءاته وثقافته واطلاعه على تجارب الشعوب الحديثة؟ ولو قيل إنه كان يستطيع أن يصل إلى مثل هذا التعريف من متابعة التراث وحده، فكيف حدث أن هذه المبادئ لم تُستخلَص، ولم تُطَبَّق، طوال تاريخ هذا التراث؟

هنا أيضًا نجد أن المبدأ العام، الذي يقبل تفسيرات متعددة ومتباينة، يحتاج إلى جهد بشري لا غناء عنه لكي يترجَم إلى واقع يعيشه الإنسان. وكلما تعقدت ظروف الحياة، ازدادت أهمية الدور الذي يقوم به هذا الجهد البشري، وأصبحت قدرة المبدأ العام على التأثير متوقفة عليه إلى حد بعيد.

أما السبب الثاني الذي أقول من أجله إننا لسنا إزاء اختيار بين حكم إلهي وحكم بشري، فهو أن النص الإلهي لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه. وفي عملية التفسير والتطبيق البشري هذه، تتدخل كل أهواء البشر ومصالحهم وتحيزاتهم. ففي عصر الرسول وصحابته فقط، كان التشريع إلهيًّا وكان التفسير والتطبيق بدوره إلهيًّا؛ لأن المكلف بالتفسير والتطبيق كان مبعوثًا من عند الله. في مثل هذا العصر فقط يحق للناس أن يقارنوا بين الحكم الإلهي والحكم البشري، أما في جميع العصور اللاحقة، فقد تدخل البشر، بكل ما يتصفون به من ضعف وهوًى، ولم يعد النص الشرعي الإلهي يتحول إلى واقع متحقق إلا من خلالهم. وهذا هو التعليل الوحيد للتباين الشديد بين أنظمة متعددة يقسم كل منها بأغلظ الأيمان أنه هو الذي يطبق الشريعة كما ينبغي أن يكون التطبيق.

ماذا نستنتج من هذا كله؟ النتيجة الواضحة، التي تفرض نفسها على كل من يملك حدًّا أدنى من القدرة على التفكير، هي أن الهدف الأصلي الذي تسعى إلى تحقيقه دعوة تطبيق الشريعة، هو هدف يستحيل بلوغه. فأصحاب هذه الدعوة، الذين تتملكهم رغبة حقيقية في الإصلاح، يريدون أن يتخلصوا من ضعف البشر وتخبطهم بالالتجاء إلى حكم إلهي يسمو على كل ما يصل إليه البشر الفانون. ولكن المشكلة الكبرى هي أن ضعف البشر وتحيزهم، بل وفسادهم وانحلالهم، سيظل ملازمًا لنا حتى عندما نحتكم إلى الشرع

الإلهي، وبمجرد أن نطرد الهوى والتحيز البشري من الباب، نجده يقفز عائدًا إلينا من النافذة.

إن عملية الحكم عملية بشرية، أولًا وأخيرًا، وما دام الذين يمارسونها بشرًا فسوف يقحمون مشاعرهم وميولهم في أي نص يحكمون بمقتضاه، حتى لو كان نصًّا إلهيًّا. وعلى كل من يشك في ذلك أن يتأمل جميع تجارب تطبيق الشريعة، لا في العالم الإسلامي المعاصر فحسب، بل طوال التاريخ الإسلامي بعد عصر الرسول؛ لكي يتأكد من أن البشر، مهما فعلوا، لن يستطيعوا أن يهربوا من طبيعتهم أو يتخلصوا من تحيزاتهم.

كانت الإجابة التي قدمتها الجماعات الإسلامية عن سؤالنا الأول: لماذا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؟ هي أن تطبيق الشريعة معناه الرجوع إلى الحكم الإلهي (الذي أطلق عليه بعض مفكريهم اسم «الحاكمية»)، ولا وجه للمقارنة بين الحكم الإلهي والحكم البشري، ولكن التحليل الذي قدمناه أفضى إلى نتيجة أساسية، هي أنه لا توجد في عالم البشر مفاضلة بين حكم إلهي وحكم بشري؛ لأن كل حكم يتولاه الإنسان، حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية، سيصبح بالضرورة بشريًّا، تنعكس عليه أهواء البشر وتحيزاتهم وأطماعهم وكل جوانب ضعفهم. وهذا معناه أن الاختيار الحقيقي ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني. وخطورة النوع الأول، الذي تظل تلازمه — كما قلنا — كل أخطاء البشر، تكمن في أنه يضفي على هذه الأخطاء والأهواء صبغة القداسة، ويخلط عامدًا بين الأصل الإلهي للأحكام وبين التفسيرات البشرية المغرضة لها، فيقدم إلى الناس نزوات الحاكم وسوءاته كما لو كانت امتثالًا للوحي الإلهي، ويخلع على ضعفه البشري عصمة لا يستحقها من قريب أو بعيد. أما النوع الثاني الذي يعترف ببشريته، فإن الخطأ والتحيز فيه أقل خطرًا؛ لأننا نعلم مسبقًا أنه من صنع بشر فانين، غير معصومين من الهوى والغرض.

إن البشرية كلها تخطئ مرارًا وتكرارًا في تجارب الحكم المختلفة التي تمارسها، وتتعلم كل يوم من أخطائها، ولكن أفدح أنواع الخطأ هو ما يرتكبه حاكم يتصور أن أهواءه ومصالحه الضيقة إنما هي تجسيد للإرادة الإلهية، ويوهم الناس بأن كل ما يفعله مستلهَم من وحي الشرع الإلهي الذي يحكم بمقتضاه. وقد أثبتت التجارب المريرة التي خاضها عالمنا الإسلامي، في تاريخه القريب والبعيد، أن أمثال هؤلاء الحكام كانوا، في معظم الأحيان، هم الأكثر دموية، والأشد استخفافًا بمصائر البشر.

السؤال الثاني: كيف نطبق الشريعة؟

يدور جدل كثير في هذه الأيام حول طريقة تطبيق الشريعة ... فهل يكفي لكي يقال إن الشريعة أصبحت مطبقة، أن نفرض الحدود، أي أن نطبق حد السرقة فنقطع يد السارق، وحد الخمر فنجلد السكير، وحد الزنا فنرجم مرتكب الخطيئة؟ إن الكثيرين من العقلاء، في صميم الحركة الإسلامية ذاتها، يؤكدون أن تطبيق الشريعة أوسع مدًى بكثير من موضوع الحدود. فالعقوبات ليست إلا الوجه السلبي للشريعة، إنما هي الجزاء الذي ينبغي أن يناله الآثم والعاصي. ولكن هل معنى ذلك أن الناس الأسوياء، الذين لا يسرقون ولا يسكرون ولا يزنون (وأنا أفترض أن هؤلاء هم الأغلبية)، لن تمسهم الشريعة ولن تنظم حياتهم؟ لا جدال في أن الشريعة ينبغي أن تنطبق على الجوانب الإيجابية من حياة الناس، لا على الجوانب السلبية أو غير السوية فحسب. ومن هنا فإن تطبيق الشريعة لا بُدَّ أن يكون أوسع نطاقًا من فرض الحدود والعقوبات.

ومن جهة أخرى، فهل تنحصر مشكلات أي مجتمع في هذه الآثام وحدها؟ لنفرض أننا أقمنا الحد على السارق وشارب الخمر والزاني، ولنفرض أننا استطعنا بذلك أن نستأصل هذه الآفات من المجتمع، فهل يكفي ذلك لكي تنصلح أحوال المجتمع وتنتهي مشاكله؟ إن المشكلة الاقتصادية لا تُحَل بمنع السرقة فحسب، بل بزيادة الإنتاج وعدالة التوزيع وترشيد الاستهلاك. وقُلْ مثل هذا عن المشكلات الاجتماعية والأخلاقية في علاقتها بالحدود الأخرى كحد الخمر والزنا. وهنا أيضًا يكفينا أن ننظر حولنا إلى مجتمعات أخرى طُبِّقت فيها هذه الحدود بكل همة ونشاط، كالسودان في عهده السابق، وباكستان؛ لكي ندرك أن تطبيق الحدود لم يكن كافيًا على الإطلاق لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

ولقد أدرك الكثيرون هذه الحقيقة، فطالبوا بألا تقتصر الجهود على تطبيق الحدود وحدها. وسايرهم في ذلك كثير من المطالبين بالتطبيق العاجل للشريعة؛ حتى يتخلصوا من الاعتراض الصحيح القائل إن الشريعة أوسع وأكثر إيجابية بكثير من تطبيق الحدود. ومع ذلك فإني أشك في أن يكون هذا هو موقفهم الحقيقي، وأعتقد أن جهدهم الفعلي يتركز في تطبيق الحدود وحدها.

ذلك أولًا أن التطبيق الشامل يحتاج إلى وقت طويل وتدرج شديد، ولا معنى للإلحاح عليه في لحظة معينة، أو لتنظيم جلسات ومسيرات تدعو إلى تنفيذه على الفور، والشيء الوحيد الذي يمكن تنفيذه بين يوم وليلة هو أن يصدر قرار بتطبيق الحدود الشرعية.

وأغلب الظن أن هؤلاء الدعاة يؤمنون بأن الخطوة الأولى والحاسمة في طريق التطبيق الشامل للشريعة هي فرض الحدود، وكل شيء يمكن أن يأتي بعدها سهلًا ميسورًا. ولكن،

ليس هناك في رأيي ما هو أبعد عن الصواب من هذا الرأي؛ لأن أي نظام يستطيع أن يلهي الناس، سنوات وسنوات، بمنظر الأيدي المقطوعة والظهور الملتهبة بالسياط، بل والحجارة التي ترجم الآثمين حتى الموت، دون أن يتجاوز هذا المدى خطوة واحدة في طريق الإصلاح الشامل. وهذا ما حدث بالفعل في جميع التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة.

والدليل الثاني على أن الدعوة السائدة في هذه الأيام تتجه في حقيقتها إلى المطالبة بتحقيق الحدود دون غيرها من جوانب الشريعة، هو أن أقطاب هذه الدعوة صفقوا بكل حماسة للرئيس السوداني السابق عندما أصدر قوانينه المشهورة التي اقتصرت على قطع الأيدي والجلد والرجم وغيرها من الحدود، وانهالت بيانات التأييد والاستحسان لما حدث في السودان في كافة الصحف التي تصدرها الجماعات الإسلامية في مختلف أرجاء العالم العربي، دون أن يكترث أحد من مفكريها بتأمل الأمور على حقيقتها، ودون أن يسأل نفسه هل ما يحدث في هذا المجتمع مطابق حقيقة لشرع الله؟ بل إن بعض الصحف الإسلامية أصابها حرج شديد عندما سقط نظام الرئيس نميري بعد أن كانت تكيل له المدح منذ أيام قلائل، فلم تجد مفرًّا من أن تهاجم طريقة تطبيقه للشريعة بعد سقوطه، وهي تعلم جيدًا أنها كانت في أعدادها السابقة تؤكد أنه خطا الخطوة المطلوبة في كل مجتمع إسلامي!

وهكذا أصبحنا الآن نجد، ضمن التيار الإسلامي، مدرستين فكريتين: إحداهما تنادي بالتطبيق الفوري للشريعة، وتعني بها — واقعيًّا — الحدود، وتؤكد أن هذه هي الخطوة الأساسية التي ستترتب عليها جميع الخطوات التالية، والأخرى ترى أن تطبيق الحدود هو الخطوة الأخيرة، لا الأولى، وأن من الواجب أن يسبقه إقرار حد أدنى من العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بين الناس، حتى يستطيع المجتمع أن يفرض العقوبات الرادعة التي تنص عليها الحدود وهو مطمئن إلى أنه لن يظلم أحدًا.

ومن المؤكد أن موقف المدرسة الأخيرة ينطوي على منطق قوي يصعب الاعتراض عليه؛ ذلك لأن التسرع في تطبيق الحدود، دون تهيئة الجو الاجتماعي الصالح للبشر، يمكن أن يؤدي إلى نتائج مأساوية. فكيف تقبل ضمائرنا أن نقطع يد إنسان يسرق في زمن يسوده العسر والفاقة، وينهب فيه الأغنياء قوت الفقراء؟ إن اليد التي تُقطع يستحيل أن تعود، أي إن هذه عقوبة يستحيل تعويضها أو إصلاحها، فماذا يكون الأمر لو قطعنا يد إنسان سرق في أوقات عصيبة ليسد رمقه، ثم ندم فيما بعد وتاب، والله يقبل التوبة من الجميع؟ ستظل الوصمة، التي تتخذ شكل علامة واضحة يراها الجميع، تلاحقه وتلاحق أبناءه وأحفاده من بعده.

وهل تقبل ضمائرنا أن نساوي بين المال الذي سُرق بدافع الحاجة الشديدة، والذي هو في نهاية الأمر متاع زائل يذهب ويجيء، وبين جزء أساسي في كيان الإنسان وعنصر جوهري من عناصر كرامته وآدميته؟ لمثل هذه الأسباب كان أنصار التروي في تطبيق مثل هذه العقوبة على حق حين يقولون: اضمنوا للناس أولًا حدًّا أدنى من العدل، ومن المعيشة الآدمية، وبعد ذلك طبقوا عليهم حد السرقة.

ولنتأمل مثلًا آخر: فجريمة الزنا، كما نعلم جميعًا، أمر يصعب إثباته إلى أبعد حد، وقد نصت الشريعة على أدلة حاسمة شديدة التعقيد من أجل إثباتها؛ وذلك نظرًا إلى قسوة عقوبة الرجم.

ولكن هل يستطيع أحد أن يساوي بين ارتكاب الزنا في مجتمع تستفحل فيه أزمة الإسكان، ولا تجد فيه الغالبية العظمى من الشباب سبيلًا إلى الزواج الحلال لأنها تعجِز عن الحصول على مسكن مناسب، وبين ارتكاب هذه الجريمة ذاتها في مجتمع مترَفٍ تتوافر لدى أفراده جميع وسائل العيش المرَفَّه؟ صحيح أن الزنا يظل جريمة في كل الأحوال، ولكن هل يلام الرجل الذي اضطرته أزمات الغلاء والإسكان إلى أن يظل أعزب عشرات السنين، بنفس القدر الذي يُلام به من يرتكب الزنا عامدًا وهو يمتلك كل شيء؟

من الواضح أن الجرائم والآثام التي يراد تطبيق الحدود الشرعية عليها ليست شرورًا مجردة، معزولة عن سياقها الاجتماعي، وتظل تحمل نفس المدلول مهما اختلفت الظروف، بل إن معناها، ودرجة خطورتها، تتفاوت وفقًا لتغير أوضاع المجتمع وشروط حياة الناس فيه. وهنا أيضًا يكون دعاة التروي على حق، ويكون من الواجب ضمان حد أدنى من العدالة الاجتماعية قبل أن نفكر في تطبيق هذه الحدود.

هكذا تدل الدلائل كلها على أن التطبيق الفوري للحدود، قبل أن يصل المجتمع إلى حد معقول من الاكتفاء، يمكن أن يُلحِق ظلمًا فادحًا بالبشر. وأظن أن متحف الأيدي المقطوعة في السودان، الذي لا يزال يعاني من المجاعة، هو خير شاهد هذا الظلم.

ولكن السؤال الذي يبدو أن هؤلاء العقلاء، من دعاة التمهل وتوفير الحد الأدنى من المستوى الآدمي للمعيشة قبل توقيع العقوبة، لم يطرحوه على أنفسهم، هو: ماذا يعني توفير مثل هذا الحد الأدنى في بلد كمصر؟ إنه يعني حل مشكلة التنمية، ومشكلات البطالة والفقر والجوع والإسكان والتعليم، ومعظم المشكلات التي نكافح منذ عشرات السنين من أجل مواجهتها. وفي ضوء الزيادة السكانية المستمرة، والأزمات العالمية والمحلية المتلاحقة،

لا تبدو في الوقت الراهن شواهد واضحة على أن مثل هذا الحل يمكن أن يأتي في المستقبل القريب.

وهكذا تتضح معالم المأزق الذي تقع فيه الدعوة المتعجلة إلى تطبيق الشريعة: فلو بادرنا إلى هذا التطبيق في ظل الأوضاع الراهنة، ودون تهيئة الظروف الاجتماعية الملائمة، لارتكبنا في حق الناس مظالم فادحة. أما لو انتظرنا إلى أن تتهيأ هذه الظروف، لكان معنى ذلك أن مشاكلنا الرئيسية قد تم حلها من قبل بوسائل أخرى؛ وبذلك تختفي الأسباب التي كانت تستوجب تطبيق الشريعة.

إن هذا التحليل، وغيره مما عرضتُه من قبل في هذه المجموعة من المقالات، ليست دعوة إلى اليأس، وإنما هو دعوة إلى التفكير. فما أردت أن أثبته هو أن الشعارات التي تتردد على الألسن حول هذا الموضوع ليست بالسهولة التي تبدو عليها للوهلة الأولى، ولا تؤدي إلى حل آلي وفوري لمشكلاتنا المعقدة. والرسالة التي أود أن أنقلها، في ختام حديثي الطويل، إلى عشرات الألوف من الشبان ذي النوايا الطيبة، الذين لا يريدون لأنفسهم ومجتمعهم إلا إصلاحًا، هي: لا تأخذوا كل ما يقال لكم بلا تفكير، فلو أعملتم عقولكم لأدركتكم، كما أدرك الناس بعد تجارب مريرة في السودان والخليج وباكستان وغيرها، أن الدعوة القائلة بأن كل شيء سينصلح فور تطبيق الشريعة هي دعوى مفرطة في الوهم، لا في التفاؤل فحسب، وأن الإنسان الذي يتولى تطبيق الشريعة الإلهية سيظل إنسانًا متحيزًا، مغرضًا، ظلومًا جهولًا، شأنه شأن أي إنسان آخر (واسألوا عن ذلك التاريخ كله). وستدركون أن الحل الذي تحلمون به، ونحلم به جميعًا، لن يأتي من خلال مجموعة من القرارات العاجلة، وإنما يأتي بعد كفاح طويل ضد الفقر والجهل والمرض ونقص الإنتاج والتبعية للغير، وقبل هذا كله، كفاح طويل مع النفس، التي ترتاح إلى الحلول السهلة والصيغ المبسطة والشعارات الرنانة.

أما الرسالة التي أود أن أنقلها إلى أصحاب القرار فهي أن مواجهة التيار الديني لا يجدي فيها العنف الظالم، ولا التدليل المفرط، إنها أولًا وأخيرًا مواجهة قوامها الحوار الديمقراطي الطويل النفس، وليست مسألة يُترك حلها لوزارات الداخلية ويمكن أن تحسمها أجهزة الأمن.

وكل ما آمله هو أن تكون الأفكار التي طرحتها في هذه المقالات موضوعًا لتفكير عاقل هادئ، يرتكز على لغة المنطق لا على لغة السيف؛ لأن اللجوء إلى السيف في مثل هذه الأمور هو دائمًا حيلة العاجز.

تطبيق الشريعة

حوار جديد

علمتني المناقشات الصحفية الكثيرة التي كنت طرفًا فيها — داخل مصر وخارجها — والتي كانت تتخذ شكل الحوار تارة وشكل المعركة الفكرية تارة أخرى، أن مؤيدي وجهة النظر التي يقول بها كاتب معين لا يبعثون برسائل مكتوبة في أغلب الأحيان، بل إن المعارضين وحدهم هم الذين يكتبون. وهذا أمر طبيعي ومفهوم؛ إذ إن المؤيد يشعر بالارتياح حين يجد الكاتب قد عبر عن وجهة نظره، فلا يرى داعيًا إلى الكتابة، وأقصى ما يفعله هو أن يعرب عن تقديره في محادثة تليفونية أو مقابلة شخصية، أما المعارض فلديه حافز قوي يدفعه إلى أن يتحمل عناء الكتابة والرد.

وبقدر ما أسعدني ذلك التجاوب الواسع النطاق الذي لقيَتْه — على المستوى الشخصي — مقالاتي الثلاثُ التي نشرت في الأهرام بعنوان: المسألة الدينية في مصر المعاصرة، فإن الردود المكتوبة التي تلقتها «الأهرام» كانت تعبر كلها عن وجهة نظر معارضة. ولما كانت هذه المعارضة هي التي تساعد على استمرار الحوار والكشف عن مواقف أطرافه المختلفة، فقد وجدت أن من المفيد مناقشة وجهات نظر هؤلاء المعارضين، لا من أجل الخوض في جدل شكلي معهم، وإنما سعيًا إلى استكشاف أبعاد جديدة للحوار الدائر على نطاق واسع في هذه الأيام، حول الدعوة الحالية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد تضمنت هذه الردود بعض الآراء التي تفتح أبوابًا لمناقشات جديدة، وآراء أخرى لا تضيف جديدًا إلى الموضوع؛ لأنها ترتكز على سوء فهم لما كتبت. وسأبدأ بهذه الفئة الأخيرة،

التي تُعَد أمثلة لخطأ منهجي أصبح شائعًا في حياتنا الفكرية الراهنة؛ وهو أن يتحدث النقاد أو المعلقون، لا عمَّا هو مكتوب بالفعل، بل عمَّا يتخيلون أنه مكتوب، أو أن يفسروا ما هو مكتوب تفسيرًا لا علاقة له بالأصل، حتى يتيحوا لأنفسهم فرصة توجيه النقد إليه. ومثل هذا الحوار مضيعة للوقت؛ لأن مهمة الكاتب الأصلي ستقتصر عندئذ على إعادة شرح معانيه ومقاصده، مع أنها كانت واضحة من قبل؛ ومن ثم لا يتقدم الحوار خطوة واحدة إلى الأمام. ومع ذلك فإن التنبيه إلى مثل هذه الأخطاء الفكرية لا يخلو من فائدة:

(١) فعلى سبيل المثال، خصص الدكتور عبد الرحمن عياد، نائب رئيس محكمة النقض، جزءًا كبيرًا من مقاله المنشور في الأهرام (٢٧ / ٨) بعنوان «المنهج العقلي وتطبيق الشريعة» للدفاع عن المبادئ العامة التي تضمنتها الشريعة، وكأن مقالاتي السابقة قد تضمنت تشكيكًا في هذه المبادئ. ولكن ما أكدتُه، وما زلتُ أؤكده، هو أن التعقد المتزايد للحياة يضعنا كل يوم في مواجهة مواقف جديدة لا يكفي فيها الأخذ بالمبدأ في صيغته العامة، وإنما يحتاج الأمر منا إلى جهد كبير حتى نملأ هذا المبدأ بالتفاصيل التي تتيح لما مواجهة هذه المواقف. ومثل هذا الجهد لا بُدَّ أن يكون «بشريًّا». فحين يحتفظ المجتمع بمبدأ عام، كمبدأ الشورى مثلًا، ينبغي أن يضيف إليه جهدًا بشريًّا تزداد أهميته ويتعاظم دوره كلما تعقدت حياتنا وواجهتنا بمواقف غير مسبوقة. ولا جدال في أن المسافة الحضارية التي تفصل أوضاع حياتنا المعاصرة عن تلك الأوضاع التاريخية التي نزلت فيها الشريعة، قد بلغت من الضخامة حدًّا يحتم الاعتراف بالأهمية الفائقة للجهد البشري الذي ينبغي بذله من أجل تحويل المبدأ العام إلى مجموعة من الأفكار والإجراءات التفصيلية القابلة للتطبيق في مجتمع شديد التعقيد.

ومثل هذا ينطبق على اعتراض الدكتور عياد القائل إن الأهواء البشرية لا تتدخل في تطبيق الشريعة الإسلامية وحدها، وإنما تتدخل في تطبيق أي تشريع آخر، في أية حضارة أخرى، فهذا بالضبط ما كنت أعنيه، ولا وجه للاختلاف بيني وبين الكاتب في هذه المسألة، وكل ما في الأمر أن ضعف البشر وتحيزهم سيظل ملازمًا لنا حتى في تطبيقنا للشريعة؛ لأن الذي سيحوِّل حروف الشريعة وكلماتها إلى واقع حي متجسد هو إنسان مثلي ومثلك، كان ولا يزال يخطئ وينحاز لهواه ومصالحه، كما يشهد بذلك تاريخ طويل. وبطبيعة الحال فإن من يطبقون التشريعات البشرية يخطئون ويتحيزون بدورهم، وما كان الدكتور عياد بحاجة إلى الجهد الكبير الذي بذله من أجل إثبات هذه الحقيقة التي لا ينكرها عاقل، ولكن تدارك أخطاء هؤلاء الأخيرين يظل أهون بكثير؛ لأنهم لا يدَّعون أنهم يطبقون أحكامًا أزلية ثابتة.

(٢) وتبدي الدكتورة فوقية حسين محمود، أستاذة الفلسفة بكلية البنات، اعتراضًا شديدًا على ما تسميه «تصويره الخاص جدًّا (تقصد كاتب هذه السطور) للشخص الذي يُقبل على النصوص الدينية؛ إذ هو بالنسبة له شخص تخلى عن عقله طوعًا، ليكون منفذًا آليًّا لدلالات هذه النصوص.» هذا بدوره اعتراض على رأي تخيلتْه الكاتبة؛ إذ إنني لم أتحدث على الإطلاق عن «الشخص الذي يقبل على النصوص الدينية» وإنما تحدثت عن الشباب الذي يدفعه التحمس إلى الانضمام إلى جماعة دينية يكون المنهج الغالب على فكرها وسلوكها هو الطاعة المطلقة، لا للنص وحده، بل لأمراء الجماعة أيضًا. ولا يخفى على القارئ أن فئة «دارسي النصوص الدينية» التي تحدثت عنها الدكتورة أوسع بكثير من فئة الشباب المنضم إلى جماعات دينية، وأن الفئة الأولى تضم أناسًا يدرسون هذه النصوص بمنهج عقلي رفيع المستوى. ومن هنا فإن تغيير كلماتي بحيث تنطبق على كل من يدرس النصوص الدينية هو تحريف يستهدف خلق خصم وهمي حتى يسهل توجيه النقد إليه.

(٣) والمثل الثالث لهذا النوع من القراءة المتعسفة ورد في رسالة للدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم، وهو أستاذ مصري كان يعمل بالسعودية ويعمل الآن في الجزائر. فهو يعترض على رأيي القائل إن الصراع بين عبد الناصر والإخوان المسلمين كان في جوهره صراعًا سياسيًّا، ولم يكن له علاقة بالإسلام في ذاته. ووجهة نظره في ذلك هي أن الإخوان المسلمين كانوا يدعون إلى «الإسلام الشامل» المطبق على كافة جوانب الحياة، على حين أن عبد الناصر، الذي يصفه الكاتب بأنه أحد الحكام العلمانيين، كان يدعو إلى «الإسلام الجزئي». ومن هنا يستنتج الكاتب أن الصراع كان في جوهره متعلقًا بالعقيدة. وهنا أود أن أطرح على الكاتب الفاضل سؤالًا: هل نشب هذا الصراع بعد أن قام عبد الناصر بمناقشة آراء الإخوان المسلمين في «الإسلام الشامل» — على طريقة مناقشات الخليفة المأمون في مجالسه — وحين لم يقتنع بهذه الآراء أمر بالقبض عليهم وإعدام بعض زعمائهم، أم أن الموضوع كان في جوهره صراعًا على السلطة؟ هل نسي كاتبنا أن «الإسلام الشامل» الذي دعا إليه الإخوان كان يشمل نظام الحكم والسياسة؛ ومن ثم فإن دعوتهم هذه تنطوي على نزع السلطة السياسية وسلطة الحكم من نظام عبد الناصر؟

(٤) أما المثل الأخير فأستمده من رسالة طريفة وردت إلى الأهرام من السيد نبيه نصر رزق، بالإسكندرية، يعترض فيها على عدم اقتناعي بقصة ظهور العذراء بعد هزيمة ١٩٦٧م قائلًا: «فظهور القديسة المباركة العذراء مريم بكنيسة الزيتون في ٢ من إبريل ١٩٦٨م حقيقة صادقة لا تقبل جدلًا … وليس لي سوى كلمة واحدة للدكتور الفاضل: تعالَ وانظر لترى بعينيك حقيقة ظهور العذراء الطهور ولترى النور ولتلتمس رائحة البخور.»

واضح إذن أن رأيي في هذا الموضوع قد مس مشاعره الدينية، وأعتقد أن هذه حساسية لا داعي لها؛ لأن عدد المسلمين الذين شاركوا في الاعتقاد بظهور العذراء، والذين كانوا يتوافدون على منطقة الزيتون يوميًّا بالألوف، يفوق عدد المسيحيين بمراحل. وإذن لم يكن المقصود إلا انتقاد شكل من أشكال التفكير اللاعقلي انتشر بين الجميع في فترة من أصعب فترات تاريخنا المعاصر. أما عن مضمون الواقعة نفسها، وتأكيد الكاتب أنها حدثت وما زالت تحدث، فمن حقه بالطبع أن يؤمن بما يشاء، ومن حق الذين يقتنعون بأن عصر المعجزات قد انتهى، وبأن معجزات عصرنا هي الترانزستور والأقمار الصناعية والعقل الإلكتروني، أن يكون لهم رأي مخالف، على أن يكون مفهومًا أن الخلاف بين الطرفين خلاف في المنهج العقلي وليس على الإطلاق جدلًا دينيًّا.

هذه أمثلة قليلة لاعتراضات لا أعتقد أنها من ذلك النوع الذي يثري الحوار ويضيف إليه جديدًا. غير أن الردود المعترضة قد أثارت أيضًا مشكلات أخرى أكثر جدية، تلقي مناقشتها أضواء جديدة على الموضوع الهام الذي نحن بصدده.

(١) الإسلام الشامل

تعترض الدكتورة فوقية حسين على رأيي القائل إن تطبيق الشريعة يتطلب تغييرًا شاملًا في جميع نواحي حياتنا، فتنبه إلى أننا مسلمون نعمل بالفعل بمضمون الشريعة، وتؤكد «أن قول سيادته عن ضرورة التغيير الشامل قد ينفذ إلى أعماق الغافل … فالتغيير ليس شاملًا، وإنما سيكون في تكييف الشكليات، إطار وصياغة قانون، أما المضمون فإنا نعمل به.»

من الواضح أن صاحبة هذا الرأي لم تعمل أي حساب لوجود جماعات يصل تطرفها إلى حد تكفير المجتمع بأسره، وجماعات أوسع منها تؤمن بقول سيد قطب إن مجتمعاتنا تعيش جاهلية القرن العشرين؛ ومن ثم يدعو أصحابها إلى تغييرات أوسع نطاقًا بكثير من الشكليات. ولكن، لنترك هذه النقطة جانبًا، ولندع مهمة الرد على الدكتورة لزميل لها هو الدكتور أحمد عبد الرحمن، الذي يقف في نفس المعسكر المعارض لآرائي، ويطرح في رسالته موقف جماعة الإخوان المسلمين، أي التنظيم الأم لمعظم الجماعات الإسلامية المعاصرة. إنه يقول: «لقد قامت الجماعات الإسلامية … من أجل تحقيق عقيدة مركزية، هي عقيدة الإسلام الشامل؛ الإسلام الذي يشمل الفكر، والعبادة، والأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، والفن، والأدب، وكل جوانب الحياة البشرية ويصبغها بصبغته المتميزة.» ثم يواصل كلامه قائلًا: «في نظر الإسلاميين يستوي اضطهاد الإسلام ذاته واضطهاد المفهوم

الشامل له، كما أن الأخذ الجزئي للإسلام يستوي في نظرهم والردة.» ومعنى ذلك أن ما تقوم به معظم أنظمة الحكم المعاصرة في العالم الإسلامي، من تطبيق جزئي للإسلام، يساوي الردة في نظر متحدث هام بلسان الإخوان المسلمين، والمطلوب تطبيق الإسلام في كافة ميادين الحياة.

لقد تركت الرد على الدكتورة الفاضلة لواحد ممن يقفون معها في صف الاعتراض على آرائي، وممن يمثلون أكبر جماعة إسلامية معاصرة، فهل يندرج أعضاء هذه الجماعة، وما تفرع عنها من جماعات أشد تطرفًا، ضمن الفئة التي تسميها الدكتورة «بالغافلين»؟ هذه، على أية حال، مسألة داخلية أترك للدكتورة أمر تسويتها معهم.

وتبقى أمامنا بعد ذلك مناقشة تلك الدعوة ذات المظهر المغري، البراق؛ دعوة الإسلام الشامل. إن اعتراضي الأساسي على هذه الدعوة هو أنها تفتح الباب للانغلاق الفكري والتحجر الحضاري، ففي ظل السعي إلى تحقيق الإسلام الشامل، يتسع المجال أمام أولئك الذين يدعون إلى إغلاق النوافذ أمام المؤثرات الحضارية الخارجية، بحجة أن هذا غزو فكري، وعنصر دخيل، وأن لدينا في «الإسلام الشامل» ما يغنينا عن كل ما عداه. وفي ظل هذه الدعوة يمكن أن يسود نوع من الشمولية المتزمتة، التي تجمد التاريخ عند مرحلة واحدة من مراحله، وترفض الاعتراف بالتقدم والتطور، وتدفن رأسها في رمال «العصر الذهبي الماضي» وتصم آذانها عن هدير الإنجازات الباهرة التي تتلاحق يومًا بعد يوم في العصر الذي نعيش فيه.

إن دعاة الإسلام الشامل ينادون بتطبيق منظور واحد في ميادين الفكر والاقتصاد والسياسة والفن والأدب.

فماذا نفعل، مثلًا، في المذاهب الفكرية التي ظهرت مستقلة عن الإسلام؟ هل نقف عندئذ موقف أحد علماء الدين المشهورين، الذي أكد أن أكبر جريمة ارتكبها المأمون هي أنه سمح بدخول الفلسفة اليونانية أرض الإسلام؟ وماذا نفعل في تيارات الفن والأدب التي ظهرت في مجتمعات لم تعرف الإسلام؟ ألن يؤدي هذا التطبيق الصارم لمبدأ «الإسلام الشامل» إلى رفض هذا كله، وإسدال ستار كثيف بيننا وبين تيارات الفكر والأدب والفن التي يموج بها عالمنا المعاصر؟

دعوني أضرب مثلًا بسيطًا لفكرة ناقشتها منذ وقت قريب مع بعض تلاميذي حول أحد الموضوعات الفنية. فكما يعلم القراء، هناك أقطار إسلامية (ليس من بينها مصر) تحرِّم فن النحت تحريمًا قاطعًا، على أساس أن التمثال صنم، والإسلام يحرم الأصنام.

ولقد كان السؤال الذي طرحته هو: إذا كانت الأصنام قد حرمت في وقت كان احتمال الارتداد إلى الوثنية لا يزال فيه قائمًا، فهل يظل هناك أدنى خوف، في أيامنا هذه، من أن يعامل الناس تمثالًا يُقام في ميدان عام على أنه صنم معبود؟ هل احتمال العودة إلى الوثنية في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة قائم، ولو بنسبة واحد في المليون؟ وإذا لم يكن هذا الاحتمال قائمًا، فلماذا نحرم أنفسنا من فن رفيع يهذب أذواقنا ويضيف إلى حياتنا لمسة من الجمال والانسجام؟ من المؤكد أننا في مصر، قد فكرنا على هذا النحو، ومن هنا ازدانت أماكننا العامة بأعمال نحتية، للبعض منها على الأقل قيمة فنية رفيعة. ولكن ألا يمكن أن يظهر بيننا، في ظل الدعوة إلى الإسلام الشامل، من ينادون بالاقتداء بأقطار إسلامية أخرى في تحطيم الأصنام وتحريم التماثيل؟ ألا يمكن أن يتكرر هذا في كافة ميادين الفكر والأدب الفني، فينتهي بنا الأمر إلى حياة كئيبة قاتمة تكون فيها الموسيقى حرامًا، والرقص، حتى الفن الرفيع منه، حرامًا، والنحت حرامًا، وتدريس المذاهب الفكرية العالمية حرامًا، ومشاهدة التليفزيون والسينما حرامًا، وهَلُمَّ جَرًّا؟ إن هذه ليست مجرد احتمالات بعيدة عن الواقع، بل إنها قد حدثت بالفعل، كليًّا أو جزئيًّا، في مجتمعات إسلامية أخرى. ويعلم من يعيشون في بعض الأقطار العربية كم تعاني مدرِّسات الموسيقى، مثلًا، من معارضة التلميذات المنتميات إلى جماعات إسلامية تكرِّر على مسامعهن أن الموسيقى مجون وانحلال وكفر. وقل مثل هذا عن سائر الفنون والتيارات الفكرية والعلمية والمخترعات التكنولوجية.

إنني لا أقول إن هذه النتائج ستحدث حتمًا لو طبقت دعوة الإسلام الشامل، ولكنني أؤكد أن مثل هذه الدعوة ستفتح الأبواب على مصراعيها أمام أصحاب هذا النوع من الأفكار، وسيكون من الصعب عندئذ الوقوف في وجه تيارهم المكتسح، ما دام الأساس الذي يقوم عليه المجتمع هو أن الإسلام ينبغي أن يكون شاملًا لكافة ميادين الحياة.

لقد أشار عدد غير قليل من أصحاب الردود، في معرض تأكيد قدرة الشريعة الإسلامية على التعبير عن تطورات العصر، إلى الحديث الشريف «أنتم أعلم بأمور دنياكم ...» والشيء الذي فات هؤلاء هو أن هذا الحديث يعارض، بصراحة قاطعة، مبدأ الإسلام الشامل، فإذا كان تصريف الأمور الدنيوية متروكًا لتقدير الإنسان، ولظروفه وطبيعة عصرة، فإن فكرة الإسلام الشامل تؤدي — وفقًا لنص الحديث الشريف — إلى الحد من قدرة الإنسان على تصريف أمور دنياه على النحو الذي هو أعلم به. وإذا كان الحديث ينطوي بطريقة ضمنية على تفرقة بين أمور الدنيا التي يُترَك تدبيرها للإنسان، وأمور الدين التي ينص عليها الشرع، فإن دعوة الإسلام الشامل معرضة للوقوع في خطر إزالة هذه التفرقة وإخضاع

كافة جوانب الدنيا لمنظور ديني واحد. ولا أظن أن الأستاذ محمد أحمد فرغلي، في كلمته الموجزة الرائعة التي نشرها على صفحات الأهرام حول هذا الموضوع، قد ابتعد كثيرًا عن روح هذا الحديث الشريف حين أكد أن الدين إنما يمثل واحدًا من جوانب متعددة تشتمل عليها حياة الإنسان.

(٢) قراءة الحاضر في الماضي

كانت كلمات الأستاذ خالد محمد خالد هي التي حفزتني إلى الخوض في هذا الموضوع حين قدم تعريفًا للشورى، أشرت إليه في مقالاتي السابقة، فقال إنها هي فصل السلطات وحرية تكوين الأحزاب وحرية الصحافة وحرية المعارضة ... إلخ. وقد استرعى انتباهي أن الأستاذ خالد حين ناقش رأيي هذا على صفحات جريدة أخرى، لم يتطرق إلى النقطة المحورية في مناقشتي لآرائه، وهي: هل كان يستطيع أن يقدم تعريفًا كهذا للشورى، لو لم يكن هو ذاته نصيرًا للديمقراطية، ولو لم تكن قد سبقته إلى الظهور مذاهب وتيارات فكرية بشرية تأثر بها حين حدد عناصر تعريفه؟

إن هذه المسألة في رأيي جوهرية، والتعمق فيها كفيل بأن يكشف لنا عن أن القدر الأكبر من المناقشات التقليدية لموضوع تطبيق الشريعة إنما هو جدل عقيم لا يوصل إلى شيء. فالأستاذ خالد، بوصفه مفكرًا عصريًّا، مستنيرًا، يؤكد لنا أنه وجد هذا المعنى للديمقراطية بكامله، وبكافة عناصره، في التراث. غير أن هذا في رأينا مستحيل لسبب بسيط هو أن مبدأ مثل فصل السلطات لم يُعرَف إلا في العصر الحديث، كما أنه لا الصحافة ولا الأحزاب كانت موجودة في الفترة التي يتحدث عنها الأستاذ خالد؛ وعلى ذلك فإن ما يقصده كاتبنا الكبير هو أننا نستطيع أن نهتدي في التراث إلى مبادئ لو اجتهدنا في تفسيرها من خلال مفاهيمنا الحالية لأمكن أن نجد فيها ما يقاس على المبادئ الديمقراطية في العصر الحاضر، أما أن نجد هذه المبادئ حرفيًّا، وعلى نحو لا لبس فيه ولا غموض، في التراث — كما يوحي كلام الأستاذ خالد — فأظن أن هذا أمر يصعب الاقتناع به.

والآن، لنفرض أن عددًا من كبار المتفقهين في أمور الدين قد اطلعوا على هذه النصوص نفسها، التي يؤكد الأستاذ خالد أنها تتضمن بوضوح قاطع كل مبادئ الديمقراطية الحديثة، فهل سينتهون جميعًا إلى النتائج نفسها التي استخلصها منها الأستاذ خالد؟ هل هذه النصوص ذاتها هي التي تنطق بهذه المبادئ، أيًّا كان التكوين الفكري والاتجاه السياسي والمصالح الاجتماعية والاقتصادية لمن يقرؤها؟ وهل توجد هذه المبادئ فيها على

نحو يستحيل أن يختلف عليه اثنان، مثلما يستحيل أن يختلف اثنان عيونهما سليمة على أن لون الزرع أخضر؟

إن المنطق والواقع يشهدان بخلاف ذلك، ويؤكدان لنا أننا لو عرضنا هذه النصوص ذاتها على الشيخ ابن باز مثلًا، لما استخلص منها أي مبدأ ديمقراطي، أو لتجاهلها كلية وركز جهده على نصوص أخرى، تنتمي بدورها إلى التراث، وتتيح له أن يستخلص أفكاره واتجاهاته المفضلة.

إن القارئ والشارح لنصوص الشريعة يقوم بعملية إسقاط يستحيل إنكارها، فهو يسقط أفكاره واتجاهاته الخاصة على ما يقرأ، وينتقي من بين النصوص ما يؤيد وجهة نظره، فيؤكد أحدهم مبدأ «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» ويبني عليه مذهبًا كاملًا، ويؤكد الآخر مبدأ «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات» أو مبدأ «يرزق من يشاء بغير حساب» لكي يجعله دعامة لنظام كامل. وفي كل حالة من هذه الحالات ينتقي الشارح من المبادئ الرحبة الواسعة ما يلائم أغراضه، ويغض الطَّرْف عما يتعارض مع مصالحه، ويظل يؤكد لنفسه وللآخرين أنه لا يستوحي إلا التراث وتعاليم الشريعة.

فما هي النتيجة العملية لهذا؟ النتيجة هي أن البشر، بما فُطِروا عليه من أهواء وما يتحكم فيهم من مصالح، هم الذين يوجهون النصوص، وليست النصوص هي التي توجههم. والنتيجة أيضًا هي أن الدعوة التي تتعلق بها الملايين من ذوي النوايا الطيبة — دعوة تطبيق الشريعة — لن تكون هي ذاتها طوق النجاة الذي ينقذنا مما نحن فيه من تخبط، وإنما يتوقف تأثيرها على نوع البشر الذين يقومون بالتطبيق، فلو وُضِع أمر تطبيق الشريعة في أيدي أناس رجعيين، أصحاب مصالح ضخمة، يعيشون على استغلال الغير، فإنهم سيستخدمون الشريعة في تحقيق مآربهم، وسيجدون من النصوص ما يمكن تفسيره على النحو الملائم لأهدافهم. ولو كان المكلف بتطبيقها أشخاصًا لهم عقلية خالد محمد خالد، فسوف نضمن تطبيقًا ديمقراطيًّا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة. وهكذا يكون الضامن هو نوعية البشر، لا الشريعة ذاتها، كما تشهد بذلك كافة التطبيقات المعاصرة للشريعة الإسلامية.

إن عملية الإسقاط هذه شبيهة كل الشبه بما يقوم به أصحاب التفسير العلمي للقرآن، فكما نعلم، توجد فئة من المفكرين تخصصت في تفسير القرآن علميًّا، وفي الاهتداء إلى أحدث النظريات العلمية بين نصوصه. فإذا تركنا جانبًا تلك النتيجة الخطيرة التي أشار إليها الدكتور أحمد عكاشة في مقاله الهام بجريدة الأهرام، وهي أن هذا التفسير يجعل النصوص

الدينية الثابتة معرضة لكل التغيرات والتقلبات التي تتلاحق على العلم يومًا بعد يوم، إذا تركنا جانبًا تلك النتيجة، فسوف نجد أن ما يقوم به هؤلاء المفسرون ليس إلا عملية إسقاط بشري: فالنظرية العلمية لا تُكتشَف في القرآن إلا بعد أن يكون إنسانًا ما قد توصل إليها، ولو كان في استطاعة واحد من هؤلاء المفسرين أن يكتشف، مقدمًا، نظرية لم يتوصل إليها العلم بعد، من خلال تفسيره للآيات، لآمنا بجدوى العمل الذي يقوم به. ولكن واقع الأمر هو أنهم ينتظرون دائمًا إلى أن يتم الكشف، على أيدي البشر، وبعد ذلك يبحثون عن النص الذي يمكن أن توجد فيه كلمة أو عبارة توحي بهذه الحقيقة العلمية أو تلك. إنه لجهد عقيم، حتى لو كان صحيحًا؛ لأنه لن يغير من حياة البشر ومن علمهم في قليل أو كثير.

ويحضرني في هذا المقام مثل مشهور: ففي طفولتنا كان التفسير الذي يقدَّم إلينا في المدارس للآية ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ هو أن جنس الجنين يدخل في نطاق الأمور التي يستحيل على البشر معرفتها. هكذا علمونا في طفولتنا، وهكذا كانت تقول كتب التفسير الكبرى إلى ما قبل سنوات قلائل. وفجأة ظهر «السونار»، وأمكن للعلم البشري معرفة جنس الجنين قبل مولده، فإذا بالمفسرين العصريين يطلعون علينا برأي جديد، هو أن المقصود ليس جنس الجنين وإنما حياته أو مصيره أو مستقبله ... إلخ، فما الذي أحدث هذا التخبط الذي يزعزع ثقة الناس في أمانة بعض المفسرين؟ إنه، بغير شك، إقحام النص الديني في المجال العلمي، والسعي الدائم إلى قراءة الجديد في القديم بأثر رجعي، أي البحث عن المتغير والمتطور في الأزلي والثابت.

إنها حالة صارخة من تلك الحالات التي يقوم فيها البشر بتوجيه النص، بدلًا من أن يكون النص هو الذي يوجههم، وما أكثر الأمثلة التي ستتكرر في حياتنا لهذا التصرف المقلوب والمغلوط، لو أننا استسلمنا للدعوة التي تبدو بسيطة، واضحة، والتي يؤمن الكثيرون بأن فيها الخلاص من كل ما نعانيه من شرور؛ دعوة تطبيق الشريعة.

(٣) بين المبدأ والتطبيق

سأبدأ مناقشتي لهذا الموضوع باقتباس سطور من رسالة بتوقيع «هيمن أحمد يونس»، مصري يعمل بالسعودية، يقول فيها: «لقد تمت بحمد الله تجرِبة جميع أشكال نظم الحكم المعاصرة عبر تاريخ مصر الحديث، وكلها بحمد الله وتوفيقه أثبتت تمامًا فشلها التام في الوفاء بما التزمت به، وهو تحقيق أماني هذا الشعب في التقدم ... فلماذا لا نجرب الشريعة؟ ... إن الشريعة لم يكن لها نفس فرص التطبيق التي كانت للنظم الأخرى.»

هذا رأي يقول به الكثيرون، ويفترض أن النظم الأخرى قد جُرِّبت وأَخفقت، وأن الشريعة لم تُجَرَّب، ومن ثم فهي جديرة بالتطبيق.

فهل صحيح أن النظم الأخرى قد جُرِّبت وأَخفقت؟ هذا رأي لا يقول به أصحاب الاتجاه الإسلامي وحدهم، بل إنه يتردد لدى كثير من اليساريين، وبين معظم الناصريين. غير أنني أرفض هذا الرأي من أساسه؛ ذلك لأن هذه النظم الأخرى لم تُتَح لها، من الناحية الزمنية، إلا فرصة محدودة جدًّا: فالليبرالية الحزبية لم تدُم إلا ثلاثين عامًا، هي الفترة الواقعة بين ١٩٢٣م و١٩٥٢م، وفي هذه الفترة القصيرة كانت هناك ألوف العقبات التي تحول دون تطبيقها بصورة سليمة، على رأسها الاحتلال البريطاني ومقاومة القصر الملكي بالتعاون مع أحزاب الأقلية، فضلًا عن أن مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لم يكن يسمح بتطبيق متكامل لليبرالية التي تحتاج إلى مستوًى عالٍ من النمو الرأسمالي. أما الاشتراكية فلم تتجاوز فترة تطبيقها خمس سنوات، من ١٩٦١م إلى ١٩٦٥م، أعقبتها عشر سنوات أخرى كانت عناصر التجرِبة تُمحَى خلالها واحدًا تلو الآخر، حتى زالت نهائيًّا في منتصف السبعينيات، وخلال هذه الفترة القصيرة لم تكن هناك جدية كافية في التطبيق. ويكفي أنها كانت اشتراكية بغير اشتراكيين، وأن المكلفين بحراسة التجرِبة الجديدة ورعايتها كانوا — في معظم الأحيان — يُختارون على أسس شخصية تضمن ولاءهم للحاكم، لا على أساس إيمانهم بالمبدأ نفسه واستعدادهم للتضحية في سبيله. فكيف نقول بعد هذا أن النظم الأخرى قد جُرِّبت وأخفقت؟

أما القضية الثانية، القائلة إن الشريعة الإسلامية لم تُطبَّق من قبلُ فلماذا لا نجربها؟ فتجعل المسألة كلها مسألة تجرِبة للجديد، وكأن أي تجرِبة غير مسبوقة مضمونة النجاح، وكأن مجتمعًا كمصر يحتمل أن يكون حقلًا لهذا النوع من التجارب. ولكن الأهم من ذلك أن تلك القضية باطلة من أساسها؛ فالشريعة الإسلامية قد جُربت بالفعل أكثر من أي نظام آخر، إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي في جملته. وحتى في الفترة المعاصرة نجد أمامنا أربعة أقطار إسلامية هامة قامت بتطبيق الشريعة: هي المملكة السعودية صاحبة أقدم تجرِبة معاصرة في هذا الميدان، وباكستان وهي من أكبر البلاد الإسلامية عددًا، وإيران صاحبة أكبر ثورة إسلامية في العصر الحديث، والسودان أوسع البلاد العربية، وربما الإسلامية، مساحة.

إن المسألة إذن ليست جديدة على الإطلاق، بل إن أمامنا تجارب عديدة في التاريخ الماضي والعصر الحاضر، ولكن دعاة التيار الإسلامي يصورون لنا الأمر وكأنه شيء لم يُجرَّب من قبل، وينبغي أن نلجأ إليه بعد أن أخفقت تجارب النظم الأخرى.

إن أشد ما يثير العجب في نفسي أن تشتد الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بعد تجرِبة السودان الفاشلة مباشرةً، فكيف يمكن أن يصل تجاهل دروس التاريخ إلى هذا الحد؟ إنني لو تخيلت نفسي مسئولًا في أشد الجماعات الإسلامية تطرفًا، لجمعت أصحابي بمجرد سماعي بأنباء فشل التجرِبة السودانية، وقلت لهم: دعونا نتريث في دعوتنا، ونراجع خطواتنا، وندرس أسباب فشل هذه التجرِبة القريبة منا في الزمان والمكان، حتى نضمن عدم تكرار أخطائها في تجربتنا المقبلة. ودعونا نحلل الأخطاء الفادحة التي وقعتْ فيها التجرِبةُ الإيرانية بعد ثورة رائعة استحقت تعاطف خصوم التيار الإسلامي أنفسهم. ودعونا نبحث في العوامل التي جعلت تطبيق الشريعة في باكستان يتحول إلى اغتيالات للمعارضين وجلد للصحفيين واستبداد شامل في الحكم. ودعونا ندرس الأسباب التي أدت إلى أن يصبح تطبيق الشريعة في البلاد الغنية وسيلة لجعل الإسلام — كما يُطبَّق هناك — راعيًا للثروة بدلًا من أن تكون الثروة وسيلة لرعاية الإسلام.

إن التجارب المعاصرة في تطبيق الشريعة كانت كلها فاشلة، بل إنها أسفرت آخر الأمر عن نظم في الحكم مضادة لما تدعو إليه جميع الشرائع السماوية، لا الإسلام وحده، من خير وعدل. ألم يكن ذلك وحده كافيًا لكي يتريث دعاة تطبيق الشريعة، ويتفرغوا لوضع برنامج مدروس يحول دون تكرار المآسي والمهازل التي ارتبطت بتطبيق الشريعة في الآونة الأخيرة بين جيراننا الأقربين؟

إن البعض يتنصل من تبعة التجرِبة السودانية والتجارب الأخرى، كما فعل الدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم في رسالته التي يقول فيها: «فالاستشهاد بالنميري أو غيره ليس له أي قيمة علمية.» غير أن كاتبًا آخر ينتمي إلى المعسكر نفسه، هو السيد وهبي أحمد دهب، عضو الهيئة القضائية السودانية، يرد على الدكتور أحمد عبد الرحمن؛ إذ يقول في رسالته: «أما مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، أعني الحدود، فإنني أقول إن الشعب السوادني لم يتجاوب مع أي شيء في تاريخه مثل ما تجاوب مع تطبيق الشريعة الإسلامية ... فبعد تطبيق الحدود بات الناس آمنين على أرواحهم وأموالهم.» ولنضف إلى هذا الرأي الواضح، ما هو معروف من أن الإخوان المسلمين، في السودان ومصر على الأقل، قد رحبوا كل الترحيب بتطبيق الشريعة على يد النميري، كما أثبت الدكتور فرج فودة بشواهد قاطعة في كتابه الهام «قبل السقوط». وهكذا فإن الجماعات نفسها التي باركت التجرِبة السودانية خلال حكم النميري، هي التي تتبرأ منها اليوم بعد سقوطه، وتكتشف — كما فعل الدكتور أحمد عبد الرحمن بعد فوات الأوان — أن التجرِبة لم تنجح لأن الحكومة التي قامت بالتطبيق علمانية!

هذا عن التجارب المعاصرة، أما التجارب التاريخية فلم تكن إلا سلسلة طويلة من الفشل؛ إذ كان الاستبداد هو القاعدة، والظلم هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعدل والإحسان والشورى وغيرها من مبادئ الشريعة، لا تعدو أن تكون كلامًا يُقال لتبرير أفعال حاكم يتجاهل كل ما له صلة بهذه المبادئ السامية.

ولا جدال في أن لجوء أنصار تطبيق الشريعة، مهما اختلفت آراؤهم في الأمور التفصيلية، إلى الاستشهاد الدائم بعهد الخلفاء الراشدين، وبعمر بن الخطاب بوجه خاص، هو في ذاته دليل على أنهم لم يجدوا ما يستشهدون به طوال التاريخ التالي الذي ظل الحكم فيه يمارَس باسم الشريعة؛ أي إن التطبيق الذي دام ما يقرب من ثلاثة عشر قرنًا، كان في واقع الأمر نكرانًا لأصول الشريعة وخروجًا عنها.

إن أنصار تطبيق الشريعة يركزون جهودهم، كما قلنا، على الاستشهاد بأحداث ووقائع تنتمي إلى عصر الخلفاء الراشدين، ولا سيما عمر بن الخطاب، ولكن ألا يعلم هؤلاء الدعاة الأفاضل أن عمر بن الخطاب شخصية فذة فريدة ظهرت مرة واحد ولن تتكرر؟ وإذا كانت تجارب القرون العديدة، وكذلك تجارب العصر الحاضر، قد أخفقت كلها في الإتيان بحاكم يداني عمر بن الخطاب، فلماذا يداعبون أتباعهم بالأمل المستحيل في عودة عصر عمر بن الخطاب؟ وإذا كان الخط البياني للحق والعدل والخير قد ازداد هبوطًا على مر التاريخ، وبلغ الحضيض في التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة، فعلى أي أساس يأمل هؤلاء أن تكون التجرِبة المقبلة، التي يدعون إليها في مصر، هي وحدها التجرِبة التي ستنجح فيما أخفقت فيه الأنظمة الإسلامية على مر القرون؟

إن بعض المعترضين يوجهون إلى مقالاتي تهمة الخلط بين سوء تطبيق الشريعة وبين مبدأ التطبيق ذاته، أو «مشروعية التطبيق» على حد تعبير الدكتورة فوقية حسين محمود.

ولكن ماذا نفعل إذا كانت جميع حالات التطبيق التي نعرفها طوال التاريخ القديم والمعاصر، باستثناء البداية الأولى التي كانت لها ظروف خاصة لن تتكرر، قد أخفقت في إقرار العدل وتبديد الظلم وإقامة مجتمع يختفي فيه استغلال الإنسان واضطهاده لأخيه الإنسان؟ هل سنظل نتشبث بالوهم القائل إن «المرة القادمة» هي التي ستنجح، دون أن نقدم أي برنامج يضمن تخلص «المرة القادمة» من الأخطاء الفادحة التي ارتُكِبتْ في المرات السابقة؟

ومن أجل تبرير هذه الدعوة يقدم إلينا أصحابها عبارات عائمة غائمة تحتمل أشد التفسيرات تباينًا. فها هي ذي الدكتورة فوقية حسين محمود تقول: «فالمطلوب إذن هو

الرقي بالذات أخلاقيًّا، وعماد هذا الرقي هو العمل مع خشية الله.» وماذا لو ادعى المسئول أنه يخشى الله وكان يُبطن غير ما يُظهر؟ وكيف نرتقي بملايين الناس أخلاقيًّا، وكم من السنوات يستغرق ذلك، وبأي الوسائل نتأكد من أننا حققنا هذا الارتقاء؟ وها هو ذا الدكتور أحمد عبد الرحمن يقول: «فالظلم محرم في الإسلام تحريمًا قاطعًا، وتعريف الظلم والعدل في القرآن الكريم لا يسمح بأي تحيز أو فساد، فالعدل مثلًا هو أن ينال كل إنسان ثمرة عمله وأن يتحمل تبعة خطئه.» صحيح أن الظلم محرم في الإسلام تحريمًا قاطعًا، ولكن هل كان هذا التحريم حائلًا دون انتشار الظلم على مر التاريخ، وبلوغه أقصى مداه في التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة؟ وهل حال التعريف الدقيق للظلم والعدل دون قيام الحاكم، في معظم الحالات، بتعريفهما حسبما يرضي أهواءه ومصالحه؟ وهل يوافق كل من يطبقون الشريعة — في بلاد النفط مثلًا — على المبدأ القائل إن العدل هو أن ينال الإنسان ثمرة عمله؟

إن الدكتور عبد الرحمن عياد يعترف بأن «هذه الظاهرة (يقصد ظاهرة التحيز والهوى في تطبيق الحكام للشريعة) قد استشرَتْ حقيقة منذ أن انحرف معاوية بالحكم وأقام نظامًا استبداديًّا مخالفًا لمبادئ الإسلام العامة.» فتأملوا معي عبارة: استشرَتْ «منذ» أن انحرف معاوية ... كم من الوقت مضى منذ أن انحرف معاوية، وكم من الظلم والاستبداد استشرى منذ ذلك الحين على أيدي حكام، كان كل منهم يؤكد أنه يحكم طبقًا للشريعة؟ هل حال هذا الادعاء بتطبيق الشريعة، طوال هذه القرون، دون ذلك الاستبداد والانحراف؟

أتمنى أن يفكر أصحاب الأحكام العامة والعبارات الإنشائية في إجابة أمينة عن هذه الأسئلة، مع رجائي — مرة أخرى — بألا يسندوا دعاواهم على شخص عمر بن الخطاب الذي كان ظاهرة فذة لن تتكرر، ولو واجهوا أنفسهم بصدق لاعترفوا بأن الإنسان يفرض أهواءه وتحيزاته على كل شريعة يَحكم بها. ومن هنا كان جهد الإنسان الحديث منصبًّا على كفالة «الضمانات» المؤكدة في عملية الحكم. ومن هنا أيضًا اتجهت الديمقراطيات الحديثة إلى تأكيد «الضوابط والتوازنات» بين مؤسسات المجتمع وقواه المختلفة؛ كيما تقلل من تأثير الأهواء والمصالح ومظاهر الضعف البشرية إلى الحد الأدنى، وتضع الإطار العام الذي لا يسمح حتى للمنحرف بأن يتمادى في انحرافه.

(٤) الحلم والواقع

إن أنصار تطبيق الشريعة يداعبهم حلم وردي رائع، ولكن مشكلتهم أنهم لا يبذلون أي جهد لترجمة هذا الحلم إلى لغة الواقع. وهذه الترجمة تحتاج إلى استيعاب كافة دروس

الماضي والحاضر واستخلاص دلالاتها، وتحتاج إلى وضع ألوف التفاصيل الدقيقة والضوابط المحكمة بحيث لا يسمح للمنحرفين باستغلال مرونة العموميات في تحقيق مآربهم الخاصة، وتحتاج قبل هذا وذاك إلى التفكير في مدى ملاءمة هذه الدعوة للحظة الزمنية الحاضرة، وفي الأسباب التي تؤدي إلى التركيز على أهداف لا علاقة لها بالمشكلات الطاحنة التي يعانيها الإنسان المصري في كل لحظة من لحظات يومه.

وأهم عناصر هذا الحلم الوردي هو الاعتقاد بأن تطبيق الشريعة سيؤدي آليًّا إلى تبخر كل ما نعانيه من مشكلات، كيف؟ لا أحد يدري، وأغلب الظن أن معظمهم يعتقد في قرارة نفسه بأن العناية الإلهية سترعانا بمجرد أن نطبق الشريعة؛ ومن ثم فإن قوى السماء ستتدخل من أجل حل مشكلاتنا دون أن يبذل الإنسان جهدًا يُذكر ... وفي غمرة النشوة التي تبعثها العبارات الساحرة الخلابة، لا يخطر ببال أحد أن يتساءل: هل حدث شيء من ذلك في تجرِبة تطبيق الشريعة في السودان أو باكستان أو غيرهما؟ ألم تستفحل مشاكل هذه البلاد في ظل أنظمةٍ تزعم أنها لا تطبق سوى أحكام الإسلام؟

ومن عناصر هذا الحلم أن أحدًا لا يكلف نفسه عناء التساؤل عن الجهة التي ستقوم بهذا التطبيق وتسهر على حمايته: هل هم رجال الدين؟ عندئذ سنخلق كهنوتًا جديدًا وبابوية جديدة. هل هم رجال العلم المتخصصون؟ عندئذ سيقال لنا إن تطبيق الشريعة على أيدي العلمانيين زيف وخداع. هل سنخلق فئة جديدة تجمع بين التفقه في الدين والتخصص في العلوم العصرية؟ عندئذ يكون من حقنا أن نتساءل عن مصدر تلك القدرات الخارقة التي تتيح لأعضاء هذه الفئة أن يضيفوا إلى أعبائهم المزدوجة مهام الحكم وإدارة شئون مجتمع معقد حافل بالمشكلات!

ومن سمات هذا الحلم الوردي أنه — كأي حلم آخر — لا يعطي الأمور حجمها الحقيقي، فأصحابه يتصورون أن منع الخمر، مثلًا، كفيل بإصلاح المجتمع، وينسَوْن أن الخمر لم تُمنع بين الطبقات الحاكمة في بلدان طبقت الشريعة الإسلامية؛ لأن هؤلاء يظلون دائمًا فوق مستوى تطبيق الحدود، وينسَوْن أن هناك مشكلات أفدح وأخطر ألف مرة من الخمر، ومن أزياء النساء وسفورهن أو حجابهم، ستظل قائمة حتى لو لم تبقَ في المجتمع قطرة خمر واحدة، وأن الأولوية في أي مجتمع متأزم كمجتمعنا ينبغي أن تكون لمشكلات المرافق والاقتصاد والمال والتعليم والصحة — وما أكثرها — لا لمنع الاختلاط بين الجنسين أو الاحتفاظ بالمرأة وراء جدران البيت.

وأخيرًا، فإن هذا الحلم الوردي يؤدي بأصحابه إلى المبالغة في تأكيد قدرة أولي الأمر، في المجتمع المثالي الذي يدعون إليه، على تطوير تعاليم الدين بحيث يستطيع المجتمع أن يواجه بها تحديات القرن الحادي والعشرين، فهل لهذا الأمل ما يبرره؟

لكي نجيب عن هذا السؤال، دعونا نستشهد بمثل واحد؛ فقد ظل العالم الإسلامي سنوات طويلة عاجزًا عن الاتفاق على تحديد موعد بدء الشهور القمرية، واختلف المسلمون مرارًا في تحديد اليوم الذي يبدأ فيه الصوم وعيد الفطر … إلخ. وكان مرجع هذا الاختلاف هو الإصرار على تفسير كلمة «الرؤية» في الحديث: «صُوموا لرؤيتِه وأَفْطِروا لرؤيتِه» على أنها تعني الرؤية بالعين المجردة، والعجز عن الاعتراف بأن الأجهزة الفلكية هي أدق وسيلة لحساب موعد بدء الشهور القمرية. وفي كل عام تثار من جديد قضية «الرؤية» وترفض المؤسسات والمنظمات الدينية، الرسمية منها وغير الرسمية، أيَّ تفسير غير رؤية الشهود بعيونهم الكليلة.

ولم نسمع طوال عشرات السنين عن جماعة إسلامية من الجماعات المطالبة بتطبيق الشريعة، اتخذت موقفًا حاسمًا ووافقت على مراعاة هذا الحد الأدنى من المرونة في تلك المسألة البسيطة، وأغلب الظن أن موعد بدء شهر رمضان في عام ٢٠٠٠م سيتحدد أيضًا في ضوء ما يراه شيوخ يجهدون عيونهم الضعيفة ساعة الغروب. وأغلب الظن أيضًا أن البلاد العربية ستظل في مطلع القرن القادم عاجزة عن الاتفاق على مطلع شهر الصوم أو نهايته. فإذا كنا نواجه كل هذا القدْر من الجمود في مسألة بسيطة كهذه، فهل نستطيع أن نطمئن إلى قدرة هذه المؤسسات والجماعات على تكييف عقيدتها على نحو يتيح لها أن تواجه تحديات عصر العقول الإلكترونية والسفر بين الكواكب؟ ألا يدعونا هذا المثل الواضح إلى الشك في كل ما يقدمونه إلينا من أمنيات باسم هذا الحلم الوردي؟

وبعد، فإن كثيرًا من المعترضين على مقالاتي قد تمسكوا بالحجة القائلة إن تطبيق الشريعة هو الآن مطلب شعبي واسع النطاق. ولست أملك أن أخالف رأيهم في هذه المسألة، ولكن كل ما أستطيع أن أرد به عليهم هو أننا نشأنا في بلد إسلامي وظللنا عشرات السنين لا نعرف إلا مواطنين متدينين معتدلين يمارسون العبادة من خلال العمل والكفاح في سبيل النهوض بأنفسهم ومجتمعهم. ولم تكن صيحة المطالبة بتطبيق الشريعة إلا صيحة خافتة لا تأثير لها على المجرى العامِّ لحياة الناس. هذه هي صورة الدين كما عرفه شعبنا طوال أجيال عديدة. أما الموجة الحالية فإنها — برغم انتشارها الواسع — ظاهرة جديدة ودخيلة على التدين المصري العاقل الهادئ. وكأي ظاهرة دخيلة، ينبغي علينا أن نتعقب أسبابها إلى

عوامل طارئة، كالقمع والتسلط الفكري والسياسي وانعدام المعارضة والنقد، وإلى عوامل خارجية مثل سعي الثروة البترولية إلى تأمين نفسها، وبحث القوى المعادية لتقدمنا عن وسيلة لتخدير عقولنا وتفريق صفوفنا وصرف انتباهنا عن خصومنا الحقيقيين في الداخل والخارج.


هنداوي